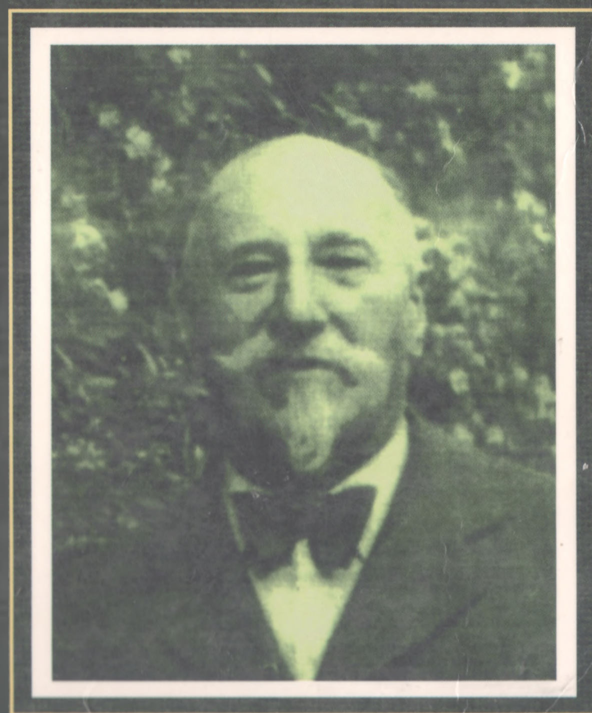
Leszek Gawor

O WIELOŚCI CYWILIZACJI

Filozofia społeczna Feliksa Konecznego



Leszek Gawor

O WIELOŚCI CYWILIZACJI

Filozofia społeczna Feliksa Konecznego

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
LUBLIN 2002

Spis treści

Wstęp

Tematem przedstawianej rozprawy jest refleksja Feliksa Konecznego nad światem społecznym. Feliks Koneczny, polski historyk, aktywny naukowo przez prawie całe pierwsze pięćdziesięciolecie XX wieku, twórca oryginalnej koncepcji wielości cywilizacji, nie jest badaczem powszechnie znanym ani docenianym. Jednakże o jego podstawowej książce zatytułowanej *O wielości cywilizacji,* przetłumaczonej i wydanej w języku angielskim w Londynie w 1962 roku, w przedmowie do niej Arnold Toynbee napisał, że: „stanowi ją kilka wzajemnie niezależnych studiów nad strukturą życia społecznego w największej skali, jakie pojawiły się w obrębie dwóch ostatnich generacji"[1].

Na gruncie polskim opinia Toynbeego, jednego z największych współcześnie historiozofów, jest w istocie nobilitacją w „największej skali" polskiego uczonego, która zaskakuje. Jest to spowodowane faktem prawie niezauważalnej obecności Konecznego w rodzimej literaturze powojennej, aż do lat osiemdziesiątych, poświęconej dwudziestowiecznej myśli społecznej. Powodem oczywiście były względy ideologiczne. Koneczny jako zdecydowany antykomunista i orędownik oparcia życia społecznego na wartościach chrześcijańskich popularyzowany być nie mógł. Po transformacji politycznej Polski sytuacja uległa zmianie. Koneczny w licznych reprintach czy przedrukach pojawił się na rynku wydawniczym III Rzeczpospolitej. Ale nadal całościowe opracowania o jego twórczości są znikome, co dziwi, zważywszy na tak wysoki osąd angielskiego historyka. Jak na razie najpełniej przedstawił naukę o cywilizacji jako historiozofię J. Skoczyński w pracy *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego.* Ponadto prezentacji koncepcji cywilizacyjnego pluralizmu podejmowali się między innymi Z. Pucek, K. Kurowska, S. Jedynak, A. Bokiej; ich wszakże krótkie artykuły i książki zdają sprawę jedynie z najogólniejszych, i to nie wszystkich, myśli autora *O wielości cywilizacji.* Z drugiej strony niepublikowane, istniejące w maszynopisach większe objętościowo prace dotyczą tylko wybranych aspektów jego myśli (A. Ochalski, K. Kurowska, J. Skoczyński)[2]. Ponadto teksty te,

[1] A. Toynbee: *Preface,* [w:] F. Koneczny: *On the Plurality of Civilisation,* London 1962.

[2] Patrz: Bibliografia niniejszej rozprawy, cz. II.

jak i opracowania A. Hilckmana, ukazujące się w latach pięćdziesiątych na Zachodzie[3], bazują głównie na jego rozprawach wydanych w latach międzywojennych. Nie uwzględniają więc w zasadzie tych jego prac rozwijających ideę wielości cywilizacji, które na podstawie rękopisów nielegalnie wywiezionych po wojnie do Anglii[4] były od połowy lat siedemdziesiątych wydawane przez emigracyjne Wydawnictwo Towarzystwa im. Romana Dmowskiego[5]. W sumie, w historii polskiej myśli społecznej pierwszej połowy naszego stulecia, brak jest takiego opracowania twórczości autora *O wielości cywilizacji,* które by w pełni i systemowo prezentowało jego koncepcję oraz wykorzystywało wszelkie jego dzieła. Sytuacja taka precyzyjnie określa cel niniejszej rozprawy. Przedstawiana praca jest próbą uzupełnienia dziejów polskiej myśli społecznej XX wieku, całościowym opracowaniem filozofii społecznej Feliksa Konecznego. Ale nie tylko. W szerszym kontekście – także i uzupełnienia osiągnięć kultury polskiej. Intencje tu zawarte dramatycznie ujął w słowa, pisząc o Konecznym, Paweł Jasienica: „krajowe losy dorobku profesora stanowią wcale niezłą ilustrację umiejętności [...] będącej *specialite de la maison Polaków.* Mówię o nieprawdopodobnym zamiłowaniu do marnotrawstwa. O nałogowym lekceważeniu własnego dorobku kulturalnego"[6].

Zakres naukowych dociekań polskiego historyka, pomijając jego studia historiograficzne, dotyczy struktury życia społecznego, jego organizacji, podstaw, natury, prawidłowości przekształceń i ich przyczyn. Problematyka ta jest uzupełniana analizami wielu zjawisk społecznych z dziedziny prawa, państwa, moralności, religii, ogarnianych zawsze z szerszego punktu widzenia (jednostką miary jest tu cywilizacja). Na tak przedstawiony przedmiot badań godzą się przedstawiciele wielu nauk społecznych: antropologii, historii, socjologii, filozofii dziejów czy filozofii kultury. Problem więc, w odniesieniu do koncepcji wielości cywilizacji, brzmi następująco: do jakiej dziedziny badań społecznych należy zaliczyć badania nad cywilizacjami? Jest to zagadnienie istotne, gdyż na gruncie rozważań polskiego historyka występują wątki pozwalające uzasadnić jego przynależność do wielu wymienionych dyscyplin. Świadectwem tego są próby interpretacji myśli Konecznego, dokonane w polskiej literaturze, gdzie jest ona przedstawiona bądź jako teoria socjologiczna (Z. Pucek), bądź jako historiozofia (K. Kurowska i J. Skoczyński)[7]. W tym przypadku zadaniem niniejszej pracy jest wykazanie, że prezentowanie koncepcji wielości cywilizacji jako wyłącznie socjologii lub filozofii dziejów jest jej znacznym zubożeniem. Stąd też postawiona została teza – zapisana w tytule – że teoria wielości cywilizacji

---

[3] *Ibid.*

[4] Informacja o tym fakcie została zaczerpnięta z dyskusji poświęconej Konecznemu w Instytucie Historii PAN, odbytej w dniu 28 VI 1985.

[5] Patrz: Bibliografia niniejszej pracy, cz. I.

[6] P. Jasienica: *Strzępy wspomnień,* „Przegląd Katolicki", nr 31/32, 1986.

[7] Patrz: Bibliografia niniejszej rozprawy, cz. II.

jest filozofią społeczną. Tylko bowiem z takiego punktu widzenia, najogólniejszego wobec świata człowieka, możliwe staje się ogarnięcie wszelkich aspektów refleksji Feliksa Konecznego nad cywilizacjami.

Jednocześnie w takiej perspektywie koncepcja wielości cywilizacji jawi się jako system myślowy o wewnętrznej logice i uniwersalnym zasięgu. Założenie takie wytycza zasadniczy, „wewnętrzny" – rzec można – cel rozprawy. Jest nim rekonstrukcja myśli Konecznego, ukazująca jej systemowy charakter.

Mimo że polski historyk określił swą koncepcję mianem „nauki o cywilizacji", nie przedstawił jednak swych badań całościowo usystematyzowanych, co zauważył i Toynbee, pisząc o „kilku wzajemnie niezależnych studiach". Z tego powodu rekonstrukcja jego poglądów często przybiera kształt interpretacji i dopełnień niektórych wątków (dla przykładu takim postępowaniem objęte zostały kategorie *quincunx* i cywilizacji), jak też łączenia poszczególnych motywów w jednolitą płaszczyznę wywodu (np. problem cywilizacyjnego zróżnicowania). Nie oznacza to ingerencji w zawartość treściową. Chodzi jedynie o eksplikowanie niektórych tez Konecznego, ukazywanie ich filozoficznego i światopoglądowego zaplecza, wyraźniejszego związania poszczególnych analiz w całość, czyli w sumie o to, aby prezentowany system spełniał zasadę koherencji.

Taki charakter rozprawy nie zwalnia jednak z obowiązku poddania przedstawianych idei i kategorii koncepcji wielości cywilizacji krytycznej analizie (tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej). Z jednej strony analiza taka pomocna jest w wypracowaniu wykładni stosowanych przez Konecznego narzędzi badawczych (np. brak konsekwencji między praktyką a deklarowaną przez niego metodą indukcyjnych badań), jak i ujawnianiu nieświadomie przyjmowanych założeń rzutujących na uzyskiwane wyniki (przykładowo – wpływ aksjologii personalistycznej na opis cywilizacji). Z drugiej strony służy ona manifestacji stosunku autora tej książki do omawianych kwestii. Zasadą przyjętą w prezentowaniu myśli Konecznego jest także, w miarę możliwości, każdorazowe osadzanie jej w szerszym teoretycznie i historycznie kontekście. Opis teorii wielości cywilizacji, uwzględniający powyższe reguły, będzie niewątpliwie pełniejszy i głębszy.

Tym ogólnie zarysowanym zadaniom została w całości podporządkowana struktura wewnętrzna rozprawy. Jedynym wyjątkiem w jej obrębie jest zamieszczony we wstępie fragment poświęcony życiu i twórczości Konecznego, który tłumaczy się monograficznym charakterem rozprawy i chęcią przybliżenia sylwetki polskiego historyka.

Rozdział pierwszy pełni funkcję wprowadzenia w problematykę podejmowaną przez Konecznego. Ukazuje proces formowania się koncepcji wielości cywilizacji na tle teoretycznego i problemowego horyzontu pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Sygnalizuje kierunki refleksji polskiego uczonego oraz stara się osadzić je na filozoficzno-światopoglądowym fundamencie. Trzy następne rozdziały mają za zadanie wprowadzenie kategorii nauki o cywilizacji i poka-

zanie zastosowania ich przez Konecznego w opisie świata społecznego na płaszczyźnie strukturalnej i diachronicznej. W trakcie owego opisu następuje wykład o aksjologiczno-normatywnych podstawach więzi społecznej, cywilizacyjnie podzielonej ludzkości, zmianach struktur społecznych, procesie rozwojowym od niższej do wyższej formy uspołecznienia i przyczynach tychże zmian. Ukazane są także zasadnicze dziedziny życia społecznego, w których następują procesy powstawania i utrwalania się międzycywilizacyjnych różnic; podkreślona jest także, wybijająca się wśród innych rejonów życia społecznego, rola moralności w strukturze cywilizacji i procesie rozwojowym. Słowem, zawarty jest tu obraz historii powszechnej, przedstawiający cywilizacyjnie zróżnicowaną rzeczywistość społeczną oraz przyczyny tegoż stanu rzeczy. Rozdział piąty jest w zaprezentowanej typologii cywilizacji swoistym, syntetycznym podsumowaniem treści rozdziałów poprzednich. Pokazuje on praktyczne wykorzystywanie wprowadzonych przez Konecznego kategorii w opisie poszczególnych cywilizacji historycznych. W ramach tego rozdziału następuje też obszerniejsza, w porównaniu z wcześniejszymi fragmentami rozprawy, próba oceny teorii wielości cywilizacji. Rozdział ten jest także pomostem od opisu społecznego świata do krainy najogólniejszych praw dziejowych. Strukturalnym prawidłowościom charakteryzującym cywilizacyjnie zróżnicowany świat człowieka poświęcony jest rozdział szósty. Tu też rozważana jest kwestia sensu dziejów. Tak zarysowany schemat jest wyważonym uporządkowaniem bogactwa treści zawartych w twórczości autora *O wielości cywilizacji,* ale nie wyczerpuje wszystkich. Głównie chodzi tu o interpretowanie przez Konecznego, z pozycji nauki o cywilizacji, historii Polski. Zagadnienie to, będące swoistą konkretyzacją idei wielości cywilizacji, prezentuje rozdział siódmy. W zakończeniu, obok podsumowania, ma miejsce porównanie koncepcji polskiego historyka z innymi teoriami wielości cywilizacji (Spenglera, Toynbeego, Bugby'ego i Huntingtona), co znacząco powinno wpłynąć na ostateczną jej ocenę. Rozprawę kończy bibliografia, składająca się z trzech części, zawierająca: I – prace Konecznego, II – prace o Konecznym i III – prace wykorzystane w rozprawie.

Feliks Koneczny – życie i twórczość

Feliks Karol Koneczny urodził się 1 listopada 1862 roku w Krakowie. Rodzina jego, ze strony ojca, pochodziła z Moraw, lecz wbrew brzmieniu nazwiska nie przyznawała się do narodowości czeskiej. Według pielęgnowanej w rodzinie tradycji przybyła ona na Morawy za czasów Sobieskiego ze Śląska i tam osiadła w miejscowości Hranice. Stamtąd właśnie przybył do Krakowa Józef Koneczny, ojciec Feliksa, by podjąć studia na Uniwersytecie Jagiellońskim, których wszakże nie ukończył z powodu relegowania go z uczelni za udział w tak zwanej rewolucji krakowskiej w 1846 roku. Pracował później jako urzędnik kolejowy. Matka Feliksa, Józefa z domu Brazda, wcześnie umarła, stąd też mały Feliks Karol wychowywany był głównie przez drugą żonę ojca, Helenę Nowakową.

Młodzieńcze lata Feliks Koneczny spędził na pobieraniu nauki w znanym krakowskim gimnazjum św. Jacka. Po jego ukończeniu w 1883 roku zapisał się na Wydział Filozoficzno-Historyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego, obierając specjalizację w zakresie historii. W trakcie studiów słuchał wykładów i uczęszczał na seminaria takich znaczących uczonych polskich owego czasu, jak: historyk literatury S. Tarnowski, historycy S. Smolka, M. Bobrzyński i W. Zakrzewski, estetyk T. Ziembiński. Studiując, dał się poznać jako osoba nader uzdolniona, co zresztą zostało docenione w postaci stypendiów–nagród, jakie otrzymał w latach 1887–1888, ufundowanych przez Uniwersytet Jagielloński oraz krakowską Akademię Umiejętności.

W ramach podjętych studiów historycznych, pod kierunkiem Wincentego Zakrzewskiego, Koneczny szczególnym zainteresowaniem darzył XIV-wieczną historię Europy Środkowej. Stąd też tematem swej dysertacji, którą obronił 2 maja 1888 roku i na podstawie której otrzymał tytuł *doctor philosophiae*, uczynił *Najdawniejsze stosunki Inflant z Polską do 1339 roku*. Zaś w rok później jego pierwsza opublikowana rozprawa naukowa dotyczyła *Polityki zakonu niemieckiego w latach 1389–1396*[8].

[8] Pełny opis bibliograficzny prac Konecznego zawiera: Bibliografia, część I.

W końcu 1889 roku jako stypendysta Akademii Umiejętności wyjechał do Rzymu w ramach tzw. ekspedycji watykańskiej, której głównym celem miało być spenetrowanie Archiwum Watykańskiego pod kątem znajdujących się tam poloników. Po powrocie do kraju w 1890 roku zatrudniony zostaje w Akademii Umiejętności jako pomocnik kancelaryjny (1 IX 1890), a później na stanowisku adiunkta (15 IX 1891–30 IX 1897).

W roku 1897 przedsięwziął starania o pracę w Archiwum Ogólnym Krajowym, lecz na skutek zdecydowanego sprzeciwu jego dyrektora, prof. F. Piekosińskiego, etatu nie otrzymał. W maju tegoż roku podjął pracę w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego, którą wykonywał do 1919 roku, przechodząc wszelkie stopnie bibliotekarskiej hierarchii (od 28 V 1897 – praktykant, od 26 II 1898 – amanuent, od 27 IV 1906 – skryptor, od 20 IX 1919 – kustosz). Do głównego zakresu jego bibliotekarskich obowiązków należało od 1900 roku sprawowanie pieczy nad działem rękopisów.

Urzędnicza i bibliotekarska praca Konecznego nie zaspokajała jego żywego umysłu i aspiracji, toteż Koneczny równolegle do swych zawodowych obowiązków przejawiał niezmiernie ożywioną działalność na innych płaszczyznach.

Od 23 III 1891 r. jako członek Komisji Literackiej, a od 27 IX 1891 r. jako członek Komisji Historycznej AU brał udział w zebraniach obu komisji, często wygłaszając na nich referaty i odczyty.

Jeszcze w roku 1889 Koneczny podjął współpracę m.in. z A. Górskim, W. Feldmanem, A. Mahrburgiem przy redagowaniu radykalnego, sympatyzującego z socjalizmem i ruchem ludowym, pisma studenckiego „Ognisko". Mimo iż pismo to nie wychodziło zbyt długo (zlikwidowane przez austriacką cenzurę), okres tej współpracy zaważył na dziennikarskiej pasji Konecznego, której rezultatem jest jego niebagatelny dorobek publicystyczny. W omawianym okresie, w roku 1896, zostaje stałym, aż do roku 1905, recenzentem teatralnym „Przeglądu Polskiego", w tym też czasie regularnie ogłaszał w „Przeglądzie Powszechnym" cykl zatytułowany „Nowinki historyczne". Zaś w 1897 roku bierze udział w pracy nad powstaniem i redagowaniem ilustrowanego dwutygodnika „Światło". W styczniu 1905 roku obejmuje redakcję założonego przez M. Zdziechowskiego miesięcznika poświęconego słowianoznawstwu. Miesięcznik ten, „Świat Słowiański", pod redakcją Konecznego wychodził w Krakowie do roku 1914. Równolegle zabiegał w tym czasie o utworzenie czasopisma poświęconego dziejom i kulturze Ukrainy, Wołynia, Podola i Rusi. Pismo takie, redagowane przez Rawitę-Gawrońskiego, powstało w 1911 roku.

Jednak przede wszystkim aktywność Konecznego koncentrowała się na kontynuowaniu badań historycznych, podjętych jeszcze w latach studenckich. Plonem jest znaczna liczba źródłowych rozpraw historycznych, jak *Jagiełło i Witold* z 1893 czy *Jan III Waza* z 1901 roku, ale i także większych prac, obejmujących całość dziejów narodu i państwa polskiego, na przykład: *Dzieje Polski za Piastów* z 1902 lub *Dzieje Polski za Jagiellonów* z 1903 roku. Oprócz

tego na kanwie swych studiów historycznych Koneczny opublikował cały szereg pozycji książkowych, takich jak: *Dzieje Śląska* w roku 1897, *Geografia historyczna* w 1905 czy *Dzieje Rosji* w 1917, jak również broszur: *Geneza pedagogiki* w roku 1889 lub *Słowianoznawstwo a słowianofilstwo* w 1913.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości i zorganizowaniu systemu polskiego szkolnictwa wyższego osiągnięcia naukowe Konecznego w zakresie historii zostały nie tylko dostrzeżone, ale i postarano się o ich pełne wykorzystanie. W roku 1919, jeszcze przed oficjalnym otwarciem Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie, z rąk jego rektora, prof. L. Kolankowskiego, Feliks Koneczny otrzymał propozycję objęcia na tymże uniwersytecie Katedry Historii Europy Wschodniej. Propozycję tę przyjął i od pierwszego semestru podjął wykłady na Uniwersytecie Wileńskim wraz z takimi uczonymi jak W. Lutosławski, M. Zdziechowski czy W. Tatarkiewicz.

Uniwersytecką pracę naukową Koneczny rozpoczął na stanowisku zastępcy profesora, lecz bardzo szybko po habilitacji na Uniwersytecie Jagiellońskim z tematu: „Dzieje Europy Wschodniej" (20 V 1920) w czerwcu 1920 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym. Po upływie dwóch następnych lat, w październiku 1922 roku, otrzymał nominację na profesora zwyczajnego. Jednakże uniwersytecka kariera naukowa nie była Konecznemu pisana. W roku 1929, za ostrą krytykę administracji Piłsudskiego – zawartą w pracy pt. *Dzieje administracji w Polsce* – której zarzucał stosowanie metod niegodnych cywilizacji zachodnioeuropejskiej, wbrew wnioskowi Wydziału Humanistycznego i Senatu Akademickiego uniwersytetu w Wilnie o przedłużenie mu *veniam legendi* jeszcze na pięć lat, minister wyznań i oświaty publicznej przeniósł Konecznego w „przymusowy" stan spoczynku.

Po opuszczeniu Wilna i powrocie do Krakowa Koneczny oddał się szczególnie intensywnym studiom nad syntezą historyczną, której pomysł podjął jeszcze w końcu XIX w. i którą rozpoczął budować w trakcie przed- i uniwersyteckiej pracy naukowej[9]. W tym właśnie czasie Koneczny napisał i wydał – nie licząc pomniejszych prac – dwie sztandarowe pozycje swej syntezy, określonej mianem nauki o cywilizacjach: *O wielości cywilizacji* w 1935 i *Rozwój moralności* w 1938 roku.

Opracowaniu poszczególnych zagadnień swej *scienza nouva* o cywilizacjach, Koneczny poświęcił bez mała cały swój ostatni okres życia.

Pasja ta, jak należy domniemać, była mu pomocna zwłaszcza w ostatnich jego latach – nieszczędzących mu zarówno ogólnonarodowych tragedii, jak i osobistych ciosów. Już w 1921 roku, w pracy *Polskie Logos a Ethos*, Koneczny ostrzegał, że polityka państw Ententy po zwycięskiej I wojnie światowej nie przyczynia się do demilitaryzacji Niemiec, że Niemcy łatwo mogą się odbudować

---

[9] Por. paragraf: *Od historiografii erudycyjnej do historii antypozytywistycznej*, w rozdziale: *Feliksa Konecznego nauka o cywilizacji* niniejszej rozprawy.

militarnie i będąc przesiąkniętymi duchem ekspansjonizmu, zechcą ponownie usiłować narzucić swą wolę Europie[10]. Druga wojna światowa owe przewidywania w pełni potwierdziła. Rozgoryczeniu stąd wynikającemu sprzyjała ponadto polityka hitlerowskiego okupanta w stosunku do Polaków. Trudno było przyglądać się wyniszczaniu narodu polskiego, kiedy było się świadkiem odzyskania przez niego niepodległości po latach zaborów i zarazem orędownikiem wyjątkowej roli, jaką w historii powszechnej odegrał i miał jeszcze ów naród do odegrania. Dopełnieniem było i to, że okupacja spędzona w ubóstwie razem z córką Bronisławą zabrała mu także najbliższych. Żonaty z Czeszką, Marcelą Kerc, zmarłą w 1935 roku, Koneczny miał także dwóch synów. Starszy syn, Czesław, sędzia Sądu Najwyższego w Warszawie, został 15 VIII 1944 roku zabity wraz z żoną w powstaniu warszawskim; Stanisław zaś, drugi syn, adwokat w Katowicach, uczestniczący w walce podziemnej, po aresztowaniu i roku pobytu w niemieckich więzieniach został 23 X 1944 roku rozstrzelany w Brandenburgu.

Bezpośrednio po wyzwoleniu Krakowa, w styczniu 1945 roku, 83-letni profesor Koneczny jako historyk zgłosił swe usługi na Uniwersytecie Jagiellońskim. Z powodu wszakże braku odpowiedniego dla jego wiedzy i zainteresowań zajęcia (historia Europy Środkowo-Wschodniej) pracy dydaktycznej już nie podjął[11]. Leciwy już, lecz obdarzony umysłową sprawnością Koneczny nie mógł pozostać bez zajęcia. Stąd też w latach 1945–1948 podjął współpracę, która była niejako kontynuacją z lat Polski międzywojennej, z czasopiśmiennictwem katolickim. Był więc współpracownikiem „Tygodnika Warszawskiego", pisma katolickiego, poświęconego zagadnieniom życia narodowego. Umieszczał także cykliczne artykuły, w których zabierał głos na temat aktualnych spraw Polski z pozycji swej nauki o cywilizacjach, w częstochowskiej „Niedzieli".

Jego aktywność i pracowitość nie znała granic. Aczkolwiek chory i słaby w ostatnich latach nie przerwał pisania nawet w dniach bezpośrednio poprzedzających jego śmierć. Umarł w Krakowie 10 II 1949 roku[12].

Przyglądając się bliżej twórczości profesora Feliksa Konecznego, uderza przede wszystkim różnorodność jego zainteresowań i płaszczyzn działalności. Porządkując szeroki wachlarz zagadnień podejmowanych przez Konecznego, należy wyróżnić cztery zasadnicze ich obszary.

Pierwszy z nich dotyczy badań historycznych. Tutaj bezsprzecznie na plan pierwszy wysuwają się jego osiągnięcia w historiografii nader specyficznej dziedziny. Zajmował się bowiem historią wzajemnych stosunków między Polską,

---

[10] Patrz: *Polskie Logos a Ethos. Rozprawa o znaczeniu i celu Polski*, t. I. Poznań 1921, s. 14–15, 212–223, 240–242.

[11] Po drugiej wojnie światowej Koneczny nie podjął już pracy dydaktycznej, jak sugerują inni autorzy jego biografii. W styczniu 1945 roku został tylko zarejestrowany jako emerytowany profesor z prawem pobierania emerytury; prowadzenia zajęć uniwersyteckich na UJ nie zlecono mu.

[12] Źródła biograficzne podane są w II części Bibliografii.

Litwą, państwem krzyżackim, Rosją i imperium turecko-tatarskim na przestrzeni XIV, XV i XVI wieku. Problematyce tej poświęcił wiele prac[13], cenionych do dnia dzisiejszego za sumienność i dobre udokumentowanie. Natomiast prace, w których Koneczny starał się przedstawić całokształt dziejów państwa polskiego, jak wspomniane już *Dzieje Polski za Piastów* i *Dzieje Polski za Jagiellonów*, wielokrotnie wydawane w różnych miejscowościach z uzupełnieniami, skrótami lub w ujęciach popularnych[14], były niekiedy krytykowane za nadmierne, jak uważano, eksponowanie roli katolicyzmu w tworzeniu polskiej państwowości[15]. Osobnym rozdziałem w twórczości historycznej Konecznego było opracowanie szeregu kwestii i monografii poświęconych wykazywaniu polskich praw do ziem (śląskiej, cieszyńskiej, oświęcimskiej czy chełmskiej), będących przedmiotami międzynarodowych roszczeń[16]. Szczególnie chlubnie zapisał się Koneczny jako działacz na rzecz polskości Śląska. Utrzymywał bardzo ścisłe kontakty ze śląskimi działaczami na rzecz powrotu Śląska do polskiej macierzy – ks. Lendzionem, W. Korfantym, braćmi Michejdami. Z kontaktów tych narodziła się pierwsza polska historia ziemi śląskiej *Dzieje Śląska* – 1897 rok, jak i inne pozycje, akcentujące ścisły związek Śląska z Polską: *Dla Śląska* z roku 1895 lub *W sprawie górnośląskiej* z 1905. Na uwagę w tej materii zasługuje także praca, wydana w 1917 roku w Krakowie, zatytułowana: *Oświęcimskie niemieckie czy Cieszyńskie polskie*. Pozycja ta, według słów wnuka Feliksa Konecznego, Jacka, „znalazła się na stole obrad konferencji pokojowej 1918 roku i walnie przyczyniła się do przyznania Polsce części przynajmniej Cieszyna i Oświęcimia"[17].

W ścisłym związku z zakresem badań historycznych oraz ze sprawowaną funkcją redaktora naczelnego „Świata Słowiańskiego" wiąże się jeszcze jeden, w omawianym obszarze, kierunek działalności Konecznego. Najogólniej rzecz biorąc, dotyczy on słowianoznawstwa. W licznych artykułach prasowych i większych rozprawach starał się ukazywać przodującą rolę Polaków na Słowiańszczyźnie (szczególnie w pracy *Polska w kulturze powszechnej*), ale

---

[13] Dla przykładu: *Polityka zakonu niemieckiego w latach 1389–1396*, Rozp. Wydz. Fil.-Hist. AU, XXIV, Kraków 1889; *Jagiełło i Witold*, Kraków 1893; *Jan III Waza*, Kraków 1901.

[14] *Dzieje narodu polskiego dla młodzieży*, Kraków 1889; *Dzieje Polski*, Łódź 1902; *Dzieje Polski za Piastów*, Kraków 1902; *Dzieje Polski za Jagiellonów*, Kraków 1903; *Dzieje Polski*, Bytom 1908; *Skrót do historii Polski*, Wilno 1920; *Dzieje Polski popularne*, Poznań 1922.

[15] Koneczny co rusz podkreślał, że tylko „kościołowi katolickiemu mamy do zawdzięczenia pierwszą naszą cywilizację i ściślejszą więź z Zachodem. Dzięki katolicyzmowi i zachodniej cywilizacji, zorganizowało się Państwo Polskie...", [w:] *Dzieje Polski za Piastów...*, s. 408, lub że „Jagiellonowie podjęli to zadanie, które zarzucili cesarze rzymscy i królowie niemieccy – szerzenie świętego dzieła chrześcijańskiego", [w:] *Dzieje Polski za Jagiellonów*, s. 357–358.

[16] Przykładowo: *Dzieje Śląska*, Bytom 1897; *W sprawie górnośląskiej*, Kraków 1903; *Stosunki społeczne i ekonomiczne na Śląsku polskim*, Lwów 1905; *Doniosłość sprawy śląskiej*, „Świat Słowiański", 1913, nr 103.

[17] F. Koneczny: *O ład w historii*, Londyn 1977, s. 167–168.

i dawał wyraz zainteresowaniu historią innych słowiańskich nacji, zwłaszcza narodów ruskich (na przykład trzytomowe dzieło *Dzieje Rosji*). Działalność ta korespondowała z głoszoną przez Konecznego ideą panslawizmu – niewykluczone, że pod wpływem Zdziechowskiego – której głównym założeniem było utworzenie państwa słowiańskiego między morzami: Czarnym, Bałtykiem i Adriatykiem.

Działalność popularyzująca wiedzę i oświatę ludową stanowiła drugi obszar aktywności Konecznego, szczególnie w młodszych latach jego życia. Był on gorącym propagatorem podnoszenia poziomu kultury i wiedzy społeczeństwa polskiego (w tym zakresie był zwolennikiem idei pracy organicznej i u podstaw, tak charakterystycznej dla polskiego pozytywizmu) poprzez zwiększanie liczby szkół powszechnych, zakładanie bibliotek i wydawanie w przystępnej formie popularnonaukowych czasopism i książek. Ponadto podkreślał bardzo mocno konieczność zwiększonych wysiłków na rzecz oświaty ludowej. Stąd też uczestniczył w akcji Towarzystwa Szkoły Ludowej oraz w kursach Uniwersytetu Ludowego. Swemu zaangażowaniu i stanowisku w tej sprawie dał wyraz najpełniej w publikacji *Głos w sprawie ludowej*, wydanej w Krakowie w 1898 roku.

Trzeci obszar umysłowych penetracji Konecznego zawiera się w rozlicznej publicystyce, inspirowanej jego religijno-społecznymi poglądami. Feliks Koneczny był żarliwym katolikiem, niezmiernie oddanym religii, aczkolwiek w swej wierze niezasklepionym – żywo reagował na procesy intelektualnych przemian zachodzących w łonie myśli katolickiej. Jego orientacja religijna w dużym stopniu została ukształtowana przez nurt katolicyzmu społecznego, jak i przez czas formułowania neotomistycznej interpretacji katolicyzmu, zwłaszcza interpretacji dokonywanej przez J. Maritaina. Sprzyjał temu jego aktywny udział w Tygodniach Społecznych „Odrodzenia", jak i w wykładach dla duchowieństwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim[18].

Na płaszczyźnie tej Koneczny podejmował bardzo rozległe tematy, od rozważań nad etyką chrześcijańską (przykładowo: *Zawisłość ekonomii od etyki*), poprzez refleksję nad zasadami wychowania publicznego (na przykład: *Kościół jako polityczny wychowawca narodu*) i rolą katolicyzmu w cywilizacjach i życiu społecznym, aż do twórczości typowo hagiograficznej (szczególnie w pracy *Święci w dziejach narodu polskiego*). Artykuły o tym zakresie treści, stanowiące obok recenzji teatralnych najobszerniejszy fragment jego publicystycznej działalności, zamieszczał w wielu pismach Polski porozbiorowej i międzywojennej, przeważnie o profilu chrześcijańsko-narodowym, w tym między innymi w „Głosie Narodu", „Ateneum Kapłańskim", „Przeglądzie Powszechnym" – czołowych periodykach katolickiej polskiej myśli społecznej, ale także w wielu innych,

[18] Patrz: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, Warszawa 1981, s. 39.

jak np. w „Muzeum", „Myśli Narodowej", „Świecie", „Ateneum" czy „Bibliotece Warszawskiej".

Czwartym wreszcie, najważniejszym w działalności naukowej, terenem poruszania się myśli Konecznego jest wspomniana już synteza historyczna – nauka o wielości cywilizacji. Nauka ta, która miała stanowić „najwyższe piętro i ukoronowanie badań historycznych", będąc niezwykle oryginalną refleksją nad światem społecznym, jest bez wątpienia w jego dorobku pozycją najważniejszą. Dzięki niej zyskał pewien rozgłos w kraju i uznanie za granicą, dzięki niej może uchodzić nie tylko za teoretyka cywilizacji czy historyka o filozoficznym zacięciu, ale i za filozofa dziejów, podejmującego próbę opisania struktury ludzkiego społeczeństwa i mechanizmów nim rządzących. To właśnie ten wymiar twórczości Konecznego miał na myśli Arnold Toynbee, gdy emfatycznie charakteryzował jego dzieło w przytaczanym na wstępie cytacie. Próba systemowej rekonstrukcji tej części twórczości Konecznego jest też przedmiotem niniejszej rozprawy.

Tymczasem należy wspomnieć o losach spuścizny po polskim myślicielu. Z całokształtu twórczości Feliksa Konecznego jego dorobek historyczny u potomnych nie wzbudzał szerszego oddźwięku, także i jego działalność dziennikarska i publicystyczna – może z wyjątkiem recenzji teatralnych, stanowiących cenny przyczynek do dziejów teatru im. Słowackiego w Krakowie[19] – jest faktem współcześnie przebrzmiałym. Zupełnie natomiast inaczej ma się sprawa z jego koncepcją pluralizmu cywilizacyjnego.

Prawdą jest, że w Polsce za życia Konecznego idea nauki o cywilizacji nie była rozpowszechniona. Zasadniczą przyczyną tego stanu rzeczy była niewątpliwie II wojna światowa. Ona to bowiem uniemożliwiła zarówno recepcję treści wydanych w tym zakresie książek Konecznego, jak i publikowanie prac powstałych tuż przed wojną i w latach okupacji. Również najwcześniejsze lata powojenne nie przyniosły Konecznemu rozgłosu. Zainteresowanie jego teorią wielości cywilizacji można w naszym kraju datować dopiero od 1958 roku, kiedy to na łamach „Kierunków" pojawiło się kilka artykułów poświęconych twórczości autora *Polskie Logos a Ethos*[20]. Zainteresowanie to wprawdzie nie było tożsame z popularnością, lecz od tego momentu w różnych kontekstach: od tekstów naukowych do publicystyki, od zdecydowanej krytyki do entuzjastycznych opinii, co prawda nie w całościowych ujęciach, nauka Konecznego o wielości cywilizacji gości na łamach polskich pism[21].

---

[19] Patrz: F. Koneczny: *Teatr Krakowski*, „Przegląd Polski" 1896–1905, nr 367–465.

[20] A. Hilckman: *Feliks Koneczny a porównawcza wiedza o cywilizacjach*, „Kierunki" 1958, nr 19; J. Stadnicki: *Można kapitalizować i czas*, „Kierunki" 1958, nr 19; M. Nowiński: *Jeszcze o Feliksie Konecznym*, „Kierunki" 1958, nr 22.

[21] Z. Pucek: *Konecznego zarys nauki o cywilizacjach*, „Zeszyty Naukowe WSE", Kraków 1972, nr 46; K. Kurowska: *Feliksa Konecznego nauka o wielości cywilizacji*, „Przegląd Humanistyczny", r. 22, 1978, nr 7/8; A. Regulski: *Feliks Koneczny, uczony mało znany*, „Ład" 1984, nr 17–24;

Zainteresowanie to w dużej mierze zostało spowodowane działalnością niemieckiego naukowca, doktora filozofii i nauk politycznych Antona Hilckmana (1900–1970), który w latach ostatniej wojny, podczas pobytu w hitlerowskim obozie koncentracyjnym, zapoznał się z ideą nauki o wielości cywilizacji. Niezmiernie przejął się teorią Konecznego – z tego powodu nauczył się specjalnie języka polskiego. Po wojnie, po objęciu profesury na uniwersytecie w Moguncji, profesor Hilckman bez reszty poświęcił się nauce o cywilizacji. Stworzył więc i objął kierownictwo Instytutu Badań Porównawczych Cywilizacji, wykładał naukę porównawczą o cywilizacjach, ponadto uważając się za duchowego spadkobiercę Konecznego, opublikował w latach pięćdziesiątych, w kilku europejskich językach, ponad dwadzieścia artykułów na temat jego twórczości[22]. Zaangażowanie Hilckmana oraz profesora Jędrzeja Giertycha z emigracyjnego Wydawnictwa Towarzystwa im. Romana Dmowskiego doprowadziło do ukazania się angielskiego tłumaczenia głównej pracy Konecznego – *On the Plurality of Civilisation* z przedmową A. Toynbeego, w Londynie w 1962 r., co było kulminacyjnym momentem propagowania na Zachodzie teorii polskiego uczonego. Działalność ta spowodowała, iż nazwisko Konecznego zaistniało w obszarze nauki zachodnioeuropejskiej[23].

Z postacią profesora Giertycha łączy się nieco inny kontekst obecności dzieła Konecznego na Zachodzie. Na początku lat siedemdziesiątych kierowane przez niego wydawnictwo podjęło inicjatywę wydania rękopisów prac Konecznego, napisanych tuż przed wojną i w trakcie jej trwania[24]. Dla poznania myśli Konecznego inicjatywa ta jest wprost nieoceniona. Teksty te bowiem – wydane w języku polskim – nie tylko rozbudowują szereg kwestii szczegółowych nauki o cywilizacjach, ale również koncepcję tę ostatecznie syntezują. W czwartej swej zasadniczej książce, dotyczącej pluralizmu cywilizacyjnego, napisanej w 1943 roku, a wydanej w Londynie dopiero w 1982 roku, Koneczny pisał:

Z. Pucek: *Feliksa Konecznego teoria pluralizmu cywilizacyjnego*, [w:] *Szkice z historii socjologii polskiej*, praca zb. pod red. K. Sowy, Warszawa 1985; J. Skoczyński: *Aksjologia cywilizacyjna Feliksa Konecznego*, maszynopis, Archiwum RPBP III 22, MIFiS UMCS, 1988; K. Rudzińska: *Wartości a postęp cywilizacyjny. Synteza historiozoficzna Feliksa Konecznego*, maszynopis, Archiwum RPBP III 22, MIFiS UMCS, 1988; S. Jedynak: *Aksjologiczne zagadnienia rozwoju cywilizacji według Feliksa Konecznego*, „Przegląd Humanistyczny" 1988, nr 3; J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991.

[22] Tłumaczone na język polski artykuły A. Hilckmana o teorii Konecznego zamieszczone są w części bibliograficznej. Dokładny opis bibliograficzny prac Hilckmana znajduje się [w:] *In memoriam: Anton Hilckman*, Bevergen 1975 oraz [w:] *O ład w historii*, s. 74–75.

[23] Świadectwem tego jest hasło W. Schleichera: *Koneczny Feliks*, [w:] *Enciclopedia Filosofica*, t. III, Firenze 1967.

[24] Koneczny F.: *Cywilizacja bizantyjska*, Londyn 1973; *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974; *O ład w historii...; Synopsis of „The Jewisch civilisation"*, Londyn 1975; *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981; *Prawa dziejowe*, Londyn 1982; *Dzieje Rosji*, t. III, Londyn 1984.

Dzieło niniejsze ma być dachem mojej nauki o cywilizacjach; zakończeniem tego, co sam zdołałem zrobić; tego, na co mnie w moich ciasnych warunkach było stać.

Prace te więc – poprzedzane wstępami, starającymi się analizować powojenną rzeczywistość polityczną Europy w kategoriach nauki o cywilizacji – umożliwiają pełne odtworzenie teorii Konecznego; jednocześnie znacząco przyczyniają się do ocalenia od zagubienia i zapomnienia twórczości krakowskiego historyka.

W tym kontekście należy odnotować rosnące stale zainteresowanie myślą Konecznego w Polsce współczesnej. Koncepcja wielości cywilizacji jest przedmiotem wielu referatów wygłaszanych na sympozjach naukowych (np. sesja z okazji 50-lecia śmierci Konecznego w Galerii Porczyńskich w Warszawie w dn. 13.02.1999; „Feliks Koneczny dzisiaj", 25–27.02.1999 – UJ w Krakowie; „Filozofia na Uniwersytecie Stefana Batorego (1919–1939)", 27–28.09.2000 – UMK w Toruniu). Dodając do tego coraz liczniejsze artykuły poświęcone Konecznemu (uwidocznione w Bibliografii), jak i wydawanie jego książek, można powiedzieć, że z wolna realizuje się jego marzenie:

[...] pocieszam się nadzieją, że kwestie [nauki o cywilizacji – L. G.] zadomowią się w nauce polskiej. Z takiego rezultatu byłbym nie tylko zadowolonym, lecz szczęśliwym, bez względu na to, ile z mej pracy ostoi się, a ile będzie musiało być wycofane wobec dokładniejszych badań mych następców[25].

[25] Koneczny F.: *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 320.

ROZDZIAŁ I

Feliksa Konecznego nauka o cywilizacji

Gdy w roku 1921 w wydanej w Poznaniu dwutomowej pracy *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski* pięćdziesięciodziewięcioletni Koneczny przedstawił zarys nowej nauki – nauki o cywilizacji, był już historykiem dojrzałym, z licznym dorobkiem badawczym. Doświadczenie naukowe wykształciło w nim świadomość niedostatków panującej na przełomie wieków metody uprawiania badań historycznych – historiografii erudycyjnej, przybierającej postać historycznego przyczynkarstwa. Jasno zdawał sobie sprawę z tego, że owa metoda uniemożliwiała wykroczenie poza czystą faktografię i tworzenie konstrukcji porządkującej materiał historyczny w całościowe syntezy, co uważał, z racji nieustannie zwiększającego się zakresu i obiektywności badań historycznych, za rzecz pierwszorzędnej wagi[26]. Nauka o cywilizacji pomyślana jako właśnie synteza historyczna – „jako wynik wszelkiej rozmaitości dociekań historycznych, jako najwyższy szczebel nauki historycznej"[27] – jednocześnie miała za zadanie wyjaśnienie kłopotliwej nie tylko dla historii, lecz przede wszystkim dla antropologii i socjologii kwestii kulturowej „rozmaitości ludzkiej"[28]. Tym samym postulowana nauka o cywilizacji stawała się czymś znacznie więcej niż jedynie próbą całościowego ujęcia historii; czyniąc przedmiotem swym materię życia społecznego, ogarnianą nie tylko diachronicznie, poszukując uniwersalnych zasad organizujących zbiorowości ludzkie i wyjaśniając różnorodność kulturową ludzkości, przekształca się ona w filozofię społeczną, formułującą prawidłowości strukturalne i dziejowe wielkich struktur społecznych – cywilizacji. Taki kontekst metodologiczny i przedmiotowy nauki o cywilizacji wyraźnie wpisuje ją w krąg zagadnień związanych z tak zwanym „przewrotem antypozytywistycznym". Prezentowana zaś w jej ramach analiza cywilizacyjnie zróżnicowanej współczesności Konecznego umiejscawia ją w atmosferze kryzysu kultury powszechnie odczuwanego w Europie pierwszych dziesięcioleci dwudziestego wieku. Z tego punktu widzenia propozycję pol-

[26] Moment ten szczególnie widać [w:] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 9.
[27] Idem: *Polskie Logos a Ethos*, t. I, s. 28.
[28] Podkreśla to Koneczny [w:] *O wielości cywilizacji...*, s. 9–10.

skiego historyka należy potraktować z jednej strony jako reprezentatywną koncepcję dla idei „nauk o duchu", z drugiej zaś jako teorię diagnozującą i wyjaśniającą „epokę schyłku", a także ukazującą drogi przezwyciężenia kryzysu kultury (cywilizacji) europejskiej. Ponadto nie sposób nie zwrócić uwagi na światopoglądowe zaplecze myśli Konecznego, inspirowane filozoficzno-religijną doktryną katolicyzmu, nie tylko łatwo dostrzegalne w proponowanej przez niego nauce, ale wytyczające rozstrzygnięcia stawianych przez nią zagadnień. Wreszcie niezmiernie istotnym odniesieniem refleksji autora *Praw dziejowych* nad cywilizacjami jest problematyka polskiej myśli społecznej z przełomu wieków i w latach późniejszych, myśli najogólniej zdeterminowanej geopolitycznym położeniem Polski i historycznymi losami jej narodu.

Wymienione wątki stanowią najbardziej charakterystyczne – co nie znaczy: wszystkie możliwe – punkty horyzontu problemowego nauki o wielości cywilizacji. Łączne ich zestawienie pozwoli na usytuowanie koncepcji polskiego historyka na tle epoki, umożliwi porównanie jej do innych refleksji podejmujących podobną problematykę, a także przyczyni się do późniejszej jej oceny.

1. Od historiografii erudycyjnej do historii antypozytywistycznej

Feliks Koneczny w pierwszych swych pracach historycznych[29], wyrósłszy pod okiem koryfeuszy krakowskiej szkoły historycznej: S. Smolki, M. Bobrzyńskiego i zwłaszcza W. Zakrzewskiego[30], zmierzał po utartych torach pozytywistycznej, erudycyjnej historiografii. Pokazują to jego pierwsze rozprawy dotyczące stosunków polsko-litewsko-krzyżackich na przestrzeni XIV, XV i XVI wieku oraz prace przedstawiające zarys dziejów Polski okresu piastowskiego i jagiellońskiego[31]. Obfitość faktów, umieszczanie ich zawsze w większych sekwencjach o charakterze ciągłym i akcentowanie ich wewnętrznego powiązania, unikanie interpretacji, opierającej się na zasadach pozahistorycznych czy „transcendentnych", bezstronność w ich prezentacji – to cechy znamienne dla pozytywistycznego rozumienia badań historycznych, bez najmniejszego wyjątku obecne w twórczości Konecznego z końca XIX i pierwszych lat XX wieku. Jednakże

[29] Porównaj rozprawy Konecznego z ostatnich lat XIX wieku o stosunkach polsko-litewsko-krzyżackich, wymienione w bibliografii.

[30] Idem: *Prawa dziejowe*, s. 3. Autor składa mu w kilku zdaniach, jako nauczycielowi, niezmiernie sympatyczny hołd. S. Smolka i M. Bobrzyński zaś bezpośrednio nauczali go w latach studenckich.

[31] Idem: *Dzieje Polski za Piastów*...; *Dzieje Polski za Jagiellonów*...

już w pracach z lat 1905–1908[32] uwidacznia się pewna rezerwa w stosunku do paradygmatu historii pozytywistycznej. Co prawda, dalej zawarte są w nich cechy erudycjonizmu, ewolucjonizmu, fenomenalizmu – jak charakteryzował pozytywistyczną historię znany międzywojenny polski metodolog historii M. Handelsman[33] – wszak można w tych studiach zaobserwować wyraźną tendencję odchodzenia od prezentacji prostych faktów historycznych na rzecz kreślenia dziejów narodów zamieszkujących obszary Europy Środkowej i Wschodniej na tle szczególnie eksponowanego szerokiego ich zaplecza kulturowego. Tendencja ta w pełni dochodzi do głosu w książce *Dzieje Rosji*, w tomie pierwszym, wydanym w Warszawie w 1917 roku, gdzie Koneczny z pojęcia narodowości, interpretowanego nie biologicznie ani antropologicznie, lecz historycznie czyni zasadniczą płaszczyznę prezentowanych treści. Naród w tym ujęciu jest kategorią ogólną, podporządkowującą sobie poszczególne fakty historyczne, które dzięki usytuowaniu w obrębie większej całości nabierają głębszego znaczenia i sensu. Rysuje się przez to nowe w stosunku do historii, pojmowanej jako jedynie zbiór faktów, podejście metodologiczne, które nazwać można za J. Topolskim „refleksją strukturalną w historii"[34].

Refleksja strukturalna w historii wiąże się z wystąpieniem W. Diltheya, H. Rickerta, M. Webera, G. Simmla i innych, którzy zanegowali pozytywistyczną historię, uprawianą według wzorca nauk przyrodniczych z wypreparowanym przedmiotem badań, statycznym jego ujmowaniem i jedynie gromadzeniem faktów. Przezwyciężenie naturalizmu, leżącego u podstaw pozytywistycznego światopoglądu, pozwoliło na sformułowanie odrębnej metodologii nauk humanistycznych, szczególnie historii. Miała ona scalać proces ustalania faktów, wiązać je w ogólniejsze, syntetyczne całości, łączyć oddzielne merytorycznie punkty widzenia na przedmiot badań (np. polityczne, gospodarcze czy moralne) oraz wykorzystywać w badaniach historycznych rezultaty innych nauk humanistycznych. W tym ujęciu historia występowała już nie jako katalog faktów historycznych, ale jako określona całość o wewnętrznej strukturze logicznej. Stąd uprawianie historii miało polegać teraz przede wszystkim na integrowaniu wszelkich historycznych zjawisk wokół określonej zasady; w przypadku Konecznego – idei narodu.

Poszukiwanie przez krakowskiego uczonego sposobu badań historycznych było spowodowane głównie względami praktycznymi, związanymi z jego

[32] Zmiana ta szczególnie widoczna jest [w:] F. Koneczny: *Dzieje narodu polskiego*, Kraków 1905; *Dzieje Polski*, Bytom 1908. Należy tu też zaznaczyć, że zdaniem K. Kurowskiej [w:] *Wielość cywilizacji a proces dziejowy w myśli historycznej Feliksa Konecznego*, Biblioteka IF UW, maszynopis pracy doktorskiej, Warszawa 1974, pomysł nauki o cywilizacji Koneczny naszkicował już w pracy: *Życie i zasługi Adama Mickiewicza*, Kraków 1898.

[33] Pisze o tym obszarze A. Hochfeldowa: *Pozytywizm w historiografii*, [w:] *700 lat nauki polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1905*, Warszawa 1980, s. 55.

[34] J. Topolski: *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 107–149.

historyczną specjalizacją. Podejmując zagadnienia historii ściśle ze sobą sprzęgniętych stosunków między Polską, Litwą, państwem krzyżackim, Rosją, Turcją i chanatem krymskim w XIV, XV i XVI wieku, coraz to potykał się o kwestię odmienności kulturowych i wzajemnej ich nieprzekładalności. Stosując do tej tematyki metodę sprowadzającą się jedynie do zestawiania faktów, nie mógł uzyskać zadowalającego wyjaśnienia tego bardzo skomplikowanego okresu, dlatego też zdecydował się posługiwać nadrzędną kategorią narodu, by przy jej pomocy zyskać platformę interpretacji czystej faktografii.

Specjalizacja historyczna, do której Koneczny był szczególnie predysponowany z powodu – jak pisze Toynbee we wstępie do *On the Plurality of Civilisation*[35] – przynależności do narodu, zamieszkującego rubieże Europy na styku różnych kręgów kulturowych, jak i tradycja polskiej myśli społecznej narzucała mu jednocześnie niezmiernie ważne zagadnienie kwestii tożsamości narodowej, granic etnicznych i politycznych zbiorowości tu żyjących. Zagadnienie to odsyłało wprost do pytania o kryteria niepolityczne i nieterytorialne, decydujące o kulturowej przynależności poszczególnych narodów[36], szczególnie polskiego. Sam zresztą, wspominając początki tworzenia nauki o cywilizacjach, zauważa: „zaczynem tematu były roztrząsania stosunku naszego [Polaków – L. G.] do Europy, naszej wartości cywilizacyjnej w ogóle"[37]. Stąd też w pracy z początku 1921 roku, zatytułowanej *Dzieje Rosji od czasów najdawniejszych do najnowszych*[38] pojawia się przesunięcie akcentów z płaszczyzny narodu na kwestie kulturowych warunków utrzymania ciągłości narodu. Ukazuje tu historyk, iż mimo przenikania się kultur polsko-litewskiej i rosyjskiej tożsamość narodowa tych ludów została zachowana, gdyż nie było między nimi wspólnoty pojęć prawnych i przez to podobnej organizacji społecznej[39]. Zatem już nie naród, a społeczna organizacja, opierająca się na prawnym systemie normatywnym, staje się zasadniczym i najogólniejszym punktem odniesienia do faktów historycznych. Pomysł ten w pełni został zrealizowany w pracy z tegoż roku, w *Polskie Logos...*, gdzie Koneczny wprowadził termin „cywilizacja", określając nim właśnie społeczny sposób organizacji życia zbiorowości (metodę życia zbiorowego – jak pisał), polegający na identyczności w obrębie określonej społeczności poglądów na prawo i wartości kulturowe. Kategoria „cywilizacji" stała się zasadą porządkującą wszelki materiał historyczny, zaczęła w pracach

[35] A. Toynbee: *Preface* [w:] F. Koneczny: *On the Plurality of Civilisation.*

[36] O tradycji problemowej polskiej myśli społecznej wypowiada się K. Z. Sowa [w:] *Wprowadzenie* do: *Szkice z historii socjologii polskiej*, Warszawa 1983, s. 40–41. Zwraca też na to uwagę K. Kurowska [w:] F. *Konecznego nauka o wielości cywilizacji*, [w:] „Przegląd Humanistyczny", R. 122, 1978, nr 7/8.

[37] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 317, mając tu na myśli artykuł [w:] *Polska w kulturze powszechnej*, Kraków 1917.

[38] Idem: *Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów*, Warszawa 1921.

[39] *Ibid.*, patrz rozdział: *O granicę dwóch kultur.*

polskiego historyka pełnić rolę nadrzędnej całości strukturalizującej i nadającej sens poszczególnym oderwanym od siebie faktom, ustalonym przez erudycyjną historiografię.

W ostatniej z wymienionych prac, jak już było wspomniane, Koneczny naszkicował koncepcję nowej nauki historycznej, nauki o cywilizacji. W rozdziale wstępnym stawiał wniosek o konieczności trojakiego rodzaju prowadzenia badań historycznych: 1) zebranie faktów historycznych; 2) ustalenie ich przyczynowych skutków; 3) tworzenie na powyższych podstawach historii powszechnej, pojmowanej jako refleksja nad cywilizacjami, dzięki której „dopiero [...] będzie można mówić o umiejętnościach badań historycznych (a nie o sztuce narracyjnej), bo zyska się podstawę porównawczą i będzie się wiedziało, co za cel tylu dociekań na stopniach niższych, do czego przydatny cały ten materiał, który dotychczas sam sobie za cel uchodził"[40]. Wniosek ten jest wyrazem zdecydowanego już zdystansowania się krakowskiego historyka do „niemieckiej metody badań historycznych" – jak nazywa pierwsze dwa punkty, charakteryzujące historiografię pozytywistyczną. Wprost formułuje niezbędność opuszczenia gruntu historiografii, która może – i powinna – być traktowana jedynie jako propedeutyka dociekań historycznych. Uwidacznia też uogólnienie refleksji Konecznego, dotychczas ograniczającej się jedynie do określonego miejsca i czasu, obejmującej teraz całą historię powszechną. Cywilizacja, zastępując kategorię narodu, przyjmuje funkcję zasady umożliwiającej historyczne generalizacje wszelkich faktów i procesów historycznych. Tym samym wykraczając poza paradygmat historiografii erudycyjnej, niedopuszczającej jakichkolwiek uogólnień, Koneczny staje się orędownikiem historii antypozytywistycznej; nauka o cywilizacjach zaś – jej konkretyzacją. Postawa ta została wzmocniona w wystąpieniu na IV Zjeździe Historyków Polskich w Poznaniu w roku 1925, gdzie Koneczny mocno postulował uzupełnienie badań historycznych – dla pozytywistycznej historii nie do pomyślenia – równoległymi studiami nad jak największą ilością nauk szczegółowych, w rodzaju ekonomii, antropologii, etyki czy prawa, przyczyniających się do wzbogacenia całościowego wizerunku przeszłości. Wskutek tego nauka historii z historii „wewnętrznej" dotyczącej szczegółów, bez prób ujęcia całości materiału, powinna przekształcić się w historię sumaryczną, syntezującą całokształt faktografii[41]. Tą nową postacią historii, w myśl Konecznego, miała stać się nauka o cywilizacji.

Nie licząc drobnych artykułów z lat 1925–1933 dotyczących cząstkowych zagadnień nauki o cywilizacji ani wykładów jej poświęconych, wygłoszonych w roku akademickim 1927/1928 na uniwersytecie w Wilnie, rozbudowaną już i uzasadnioną koncepcję nowej dyscypliny badawczej przedstawił Koneczny w 1935 roku w pracy *O wielości cywilizacji*[42]. Szczególnie jest tu charakterystycz-

[40] Idem: *Polskie Logos a Ethos...*, t. I, s. 26.

[41] Idem: *Do metodologii nauki o cywilizacji*, [w:] *Materiały z IV Zjazdu Historyków Polskich*, Poznań 1925.

[42] Idem: *O wielości cywilizacji...*

na uwaga, jaką autor przykłada do wyróżnienia swej koncepcji w stosunku do podejmowanych prób tworzenia historycznych konstrukcji na wzór biologii, na przykład O. Spenglera. Istotne jest też zarysowanie filozoficznych podstaw nauki o cywilizacji nawiązujących do opozycyjnych wobec pozytywizmu antynaturalizmu i antyredukcjonizmu. Jednakże w pracy tej najważniejszą częścią jest spełnienie postulatu nauki o cywilizacji w postaci prezentacji teorii wielości cywilizacji jako jej rezultatu. Właśnie teoria ta – która porządkuje pieczołowicie konstatowane przez Konecznego fakty historyczne, układając je w większe całości, poszukując jak najrozleglejszego tła w rezultatach innych nauk i dopiero wówczas budując ogólny i sensowny obraz historii powszechnej, której podmiotem są cywilizacje – jest koronnym dowodem antypozytywistycznego nastawienia krakowskiego uczonego. Wszelkie późniejsze prace związane z nauką o cywilizacji i teorią pluralizmu cywilizacyjnego, zajmujące się studiami nad poszczególnymi cywilizacjami (może z wyłączeniem książki *Prawa dziejowe*, gdzie Koneczny dopracowuje ujęcie teorii wielości cywilizacji od strony historiozoficznej) są w zasadzie powielaniem myśli tkwiących w *O wielości cywilizacji*.

Przedstawiona zmiana postawy badawczej Konecznego – od historiografii do antypozytywistycznego, strukturalnego wzorca dociekań historycznych – osadzona na kanwie problemu uogólnień w historii jest dowodem teoretycznej świadomości autora *Polskie Logos...*, uwzględniającej zarówno współczesne mu europejskie trendy refleksji nad historią, jak i potrzeby warsztatowe w prowadzonych badaniach. Z tego względu Koneczny jest reprezentatywnym historykiem antypozytywistycznego przełomu, w Polsce jednym z nielicznych, którzy część swego naukowego wysiłku poświęcili metodologicznym rozważaniom nad historią w duchu idei historii antyerudycyjnej[43].

2. U podstaw nauki o wielości cywilizacji

Podstawowym filozoficznym założeniem przyjmowanym przez Konecznego jest wywodzący się z antypozytywistycznego przewrotu – antynaturalizm, który w jego terminologii nosi nazwę „problemu odrębności ducha od świata przyrody". Historyk, powołując się na poglądy Rickerta i Znanieckiego[44], krytykuje naturalistyczną interpretację rzeczywistości, stwierdzając, że zabieg redukujący sferę ducha – utożsamianą z kulturą – do obszaru przyrody jest nieprawomocny. Uważa, że gdyby „duch" był częścią przyrody, musiałby podlegać jej prawom. Gdyby natomiast okazało się, że prawa natury nie obowiązują go, byłby w stosunku do przyrody bytem autonomicznym. W związ-

[43] J. Topolski, *op. cit.*, s. 139. Wymienia on L. Gumplowicza, J. Korwina-Kochanowskiego, M. Handelsmana i właśnie Konecznego jako typowych historyków strukturalistycznego wzorca.

[44] F. Koneczny *Rozwój moralności...*, s. 98–101.

ku z tym wyróżnia on obok przyrodniczych analogiczny do nich swoisty szereg praw „świata ducha". Po czym poprzez zestawienie obu tych porządków otrzymuje cztery rodzaje wzajemnych stosunków praw. Istnieją więc dla przyrody i kultury prawa: 1) wspólne (jak np. „tarcie" fizykalne i duchowe, w wyniku którego idea ponosi w realizacji pewien szwank); 2) wspólne, aczkolwiek przejawiające się niejednakowo w obu sferach, (np. newtonowskie przeciwdziałanie oraz przeciwdziałanie ducha, które może być słabsze lub silniejsze od działającego bodźca); 3) różne (np. zasada stałości energii fizykalnej, a z drugiej strony niestałość, poprzez zmniejszanie, aż do zaniku, bądź wzrost energii duchowej); 4) przeciwstawne (np. determinizm w przyrodniczym porządku i celowość ludzkich działań). Na tej podstawie, mając na uwadze dwa ostatnie przypadki, wyraża sprzeciw wobec redukcjonistycznych tendencji monistycznego przyrodoznawstwa końca XIX wieku i przełomu ostatnich stuleci oraz przyjmuje istnienie dwóch niesprowadzalnych do siebie autonomicznych sfer bytu, tym samym – dziedzin badań naukowych: natury i kultury.

Antynaturalizm charakterystyczny dla postpozytywistycznego światopoglądu służył polskiemu historykowi nie tylko do wykazania niesprowadzalności historii – dziedziny „ducha ludzkiego" – do obszaru penetrowanego przez przyrodoznawstwo i przez to określania pola badawczego nauki o cywilizacji, ale przede wszystkim do wykazania metodologicznego błędu tkwiącego w tworzeniu syntez historycznych ze „stanowiska biologicznego wobec historii". Wszelkie teorie, szczególnie Spenglera, zakładające narodziny kultury czy cywilizacji, opisujące ich rozkwit, świetność, potem zmierzch i śmierć – jako obiektywny cykl dziejowy, uważa on za efekt nieprawomocnego i niedopuszczalnego przeniesienia schematu biologicznego na materię życia społecznego[45].

Biologizm w historii, w opinii Konecznego charakteryzujący między innymi refleksję G. Vico i G. W. F. Hegla, jest szczególnym przypadkiem spekulatywnej, medytacyjnej – jak ją nazywał – metody badań naukowych, polegającej na stosowaniu do badanego materiału apriorycznego wzorca. Nie jest to metoda stosowna do prowadzenia badań historycznych, gdyż – jak twierdzi – „odwołuje się nie do faktów, lecz do wątku rozumowania i stosownie do kierunku własnego toku myśli apriorystycznie grupuje fakty i interpretuje je"[46].

Dla Konecznego, mimo zdystansowania się do pozytywistycznej historiografii, nie ulegało wątpliwości, że najważniejszą cechą badań historycznych jest liczenie się z faktami i że w nauce historii są one rzeczą pierwszoplanową. Stąd zachował wyniesiony z krakowskiej szkoły historycznej warsztat badawczy i kult dla źródłowo ugruntowanych faktów historycznych. Sprzeciwiał się zaś temu, by uzyskany materiał miał być dowolnie organizowany, pisał, że „historia nie może być rozrywką spekulatywną"; wszelkie historyczne uogólnienia, co często

[45] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 35–36.

[46] *Ibid.*, s. 11.

podkreślał, mogą być konstruowane tylko na podstawie indukcji, jedynie właściwą metodę w badaniach historycznych. W tym sensie zalicza on swą koncepcję do szeregu tych teorii historii, które tworzone były przy pomocy indukcji: F. Bacona, Ch. L. Monteskiusza, F. Guizota czy w mniejszym stopniu – H. T Buckle'a i H. Taine'a[47].

Największym uznaniem w tej linii rozwojowej induktywnej metody badań historycznych cieszył się w oczach autora *O wielości cywilizacji* Monteskiusz. Przypisywał mu rozbudowanie horyzontów historii, obejmujących fakty z dziedzin: społecznej, politycznej i moralnej, przez co zyskuje się pełniejszy obraz dziejów, a także szerszą podstawę indukcyjnych uogólnień. Szczególnie zaś cenił w twórczości autora *O duchu praw* wprowadzenie przez niego historycznej refleksji nad prawem jako istotnym elementem wpływającym na życie społeczne. Wątek ten, uzupełniony ponadto poglądami Bobrzyńskiego, który prawo pojmował jako integralną dziedzinę badań historycznych, znalazł wyraźne odbicie w teorii wielości cywilizacji Konecznego.

Metoda indukcyjna, zalecająca ostrożność w ferowaniu sądów ogólnych, zdecydowanie nie sprzyja tworzeniu schematów rozwojowych rzeczywistości społecznej i konstruowaniu diachronicznych praw dziejowych. Z tego właśnie powodu Koneczny nie zgadzał się z ewolucjonistycznym, zakładającym prawidłowości procesu historycznego, pojmowaniem historii. Polski historyk często zaznaczał, że rozwój historyczny nie ma żadnych z góry określonych reguł – są one tworzone *post factum*. Historia każdej cywilizacji jest więc niepowtarzalna, właściwa jedynie badanej zbiorowości ludzkiej[48]. Konsekwencją owego antyewolucjonistycznego stanowiska jest widoczna w nauce o cywilizacji przewaga ujęć strukturalnych nad genetycznymi. Charakterystyczna jest w tym względzie podstawowa kategoria rozważań Konecznego – cywilizacja, która jako całość społeczna prezentowana jest poprzez analizę funkcji pełnionych przez poszczególne jej elementy składowe i która ujmowana jest w sposób modelowy, gdzie zmiana choćby jednego jej składnika powoduje zmianę całości systemu[49]. Taki kierunek myśli autora *Polskie Logos...* pozwala przypisać jej w pewnej mierze charakter rozważań socjologicznych, na co zwraca uwagę polski badacz twórczości Konecznego – Z. Pucek[50].

W sumie ten antynaturalistyczny przedmiotowo i antyewolucjonistyczny kontekst nauki o cywilizacji sytuuje ją w nurcie zapoczątkowanym w kręgu europejskiej filozofii końca XIX i początku XX wieku przez W. Diltheya, mającym na celu sformułowanie odrębnego w stosunku do nauk przyrodniczych statusu nauk humanistycznych. W tym względzie myśl Konecznego zawdzięcza

[47] *Ibid.*, s. 10–28

[48] Por. A. Hilckman: *Induktywna filozofia historii*, [w:] F. Koneczny: *O ład w historii...*

[49] Na strukturalistyczne cechy myśli Konecznego zwraca uwagę J. Skoczyński [w:] *Aksjologia cywilizacyjna F. Konecznego...*, s. 13–17.

[50] Z. Pucek: *Feliks Koneczny: Teoria pluralizmu cywilizacyjnego...*

najwięcej neokantyście H. Rickertowi, na którego poglądy, szczególnie w pracy *Rozwój moralności*, często się powoływał i wręcz je powielał, zwłaszcza w zakresie ontologicznego znaczenia wartości dla kultury. Pojęcie cywilizacji, utożsamiające się z kulturą w szerokim, globalnym znaczeniu, fundowane jest przez zespół autonomicznych wartości, kardynalnych dla bytu ludzkiego. Wartości te istnieją formalnie, w sposób transcendentny i uniwersalny, lecz w porządku empirycznym nabierają one różnego znaczenia, generując w ten sposób różne kultury – cywilizacje – monadyczne, nieporównywalne i nawzajem do siebie niesprowadzalne[51]. Jest to ujęcie zgodne z duchem szkoły badeńskiej i Koneczny mógłby być jej polskim reprezentantem, gdyby nie wpływ światopoglądu chrześcijańskiego, inaczej określającego status wartości z jednej strony i z drugiej – próba formowania przez niego praw historii, co stało w opozycji do idei nauk idiograficznych. Nie jest to wszakże równoznaczne z całkowitą akceptacją przez Konecznego antypozytywistycznych tendencji w historii. W pewnym sensie pozostał on wierny pozytywistycznej formacji, w której wyrastał i kształtował się. Przykładowo zupełnie obce pozostało mu pojęcie empatii, gdyż zbyt mocno zakorzeniony był w nim kult faktów i poszukiwanie uogólnień na indukcyjnej metodologicznie drodze.

Drugie założenie nauki o cywilizacji wiąże się z chrześcijańską orientację światopoglądową Konecznego. Co prawda, w porządku opisowym stara się on nie uwidaczniać jej, stosując relatywizujące narracje dotyczące poszczególnych cywilizacji, w prezentacji zaś roli różnych religii w historii i ich koneksji z moralnością usiłuje zachować bezstronność, jednakże zakreślona przez niego perspektywa wytyczająca sposób ujmowania badanego materiału jest *explicite* wyrazem myśli chrześcijańskiej, dokładniej zaś neotomistycznej antropologii. Personalistyczna koncepcja człowieka służy mu bowiem za podstawę określenia zasadniczych wartości egzystencji ludzkiej, wokół których następuje proces organizacji życia społecznego (w ramach tzw. *quincunx*). Przy ich to głównie pomocy definiuje się następnie cywilizację jako metodę życia zbiorowego – kategorię, której używa się w procesie syntezy faktów historycznych. Zatem przechodząc na płaszczyznę historycznych uogólnień, snując refleksję nad cywilizacjami, posługuje się kategorią skonstruowaną z pojęć właściwych filozofii katolickiej, co *a priori* przesądza zarówno o sposobie porządkowania materiału historycznego, jak i jego wartościowania. Z jednej więc strony charakterystyka każdej cywilizacji jest odnoszona do cywilizacji łacińsko-katolickiej, co jest równoznaczne z możliwym nieuwzględnieniem ich cech specyficznych oraz, co ważniejsze, programowe uogólnianie na bazie indukcji okazuje się w tym wypadku iluzoryczne. Z drugiej strony pryzmat filozofii

---

[51] O rickertowskiej koncepcji formalnych wartości i kształtowaniu przez nie monadycznych kultur, patrz: A. Zachariasz: *Wartości i kultura u Rickerta*, [w:] *Perspektywy historyczne*, Wrocław 1979.

katolickiej powoduje, że pod jakimkolwiek względem zestawiana z pozostałymi cywilizacja łacińska zawsze pozytywnie się wyróżnia. Ten swoisty chrystianocentryzm powoduje, że nauka o cywilizacji staje się pomostem między wiedzą o faktach a wiarą w wartości inspirowane religią katolicką – teorią łączącą pozytywistyczne pojmowanie historii z aksjologicznym horyzontem neotomistycznych prądów katolicyzmu pierwszych lat naszego stulecia. W tej mierze myśl Konecznego ściśle koresponduje z równolegle prowadzonymi rozważaniami nad religią w kulturze i cywilizacją chrześcijańską J. Maritaina, choć niewątpliwie przewyższa zakresem historycznym analizy francuskiego filozofa[52]. Analogii takiej nieco później należy doszukiwać się także w równej skalą poglądom Konecznego twórczości A. Toynbeego; szczególnie że obaj znacznie przekraczają linię zakreśloną badaniami li tylko historycznymi w kierunku refleksji historiozoficznej, snutej na kanwie światopoglądu chrześcijańskiego.

Istotnym także odniesieniem nauki o cywilizacji u Konecznego jest powszechnie odczuwany w kręgu europejskiej humanistyki przełomu ostatnich stuleci i pierwszych dziesięcioleci naszego wieku kryzys kultury. Zainicjowana w XIX wieku przez J. Burckhardta i F. Nietzschego krytyka tradycyjnej, europejskiej kultury mieszczańskiej zaowocowała rychło świadomością podważenia absolutnych do tej pory wartości, ich przewartościowywania i relatywnego ujęcia. Poczucie kryzysu znacznie wzmogło się po załamaniu poznawczo optymistycznego scjentyzmu, wybuchu wojny światowej, zanegowaniu panującego ustroju społecznego, powstaniem odmiennego systemu społeczno-ekonomicznego, światowym kryzysie gospodarczym. Sytuacja taka spowodowała pojawienie się wielu analiz kultury, w których zarówno diagnozowano jej kryzys, jak i starano się ukazywać drogi jego przezwyciężenia. Ich autorami byli tacy myśliciele, jak: O. Spengler w *Zmierzchu zachodu* (1918–1922), A. Schweitzer w *Upadku i odrodzeniu kultury* (1923), J. Ortega y Gasset w *Buncie mas* (1930), M. Bierdiajew w *Końcu naszej epoki* (1933), w Polsce zaś F. Znaniecki w *Upadku cywilizacji zachodniej* (1921), Z. Wasilewski w *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej* (1921), M. Zdziechowski w *W obliczu końca* (1937) – by wymienić tu najważniejszych i charakterystyczne tytuły ich prac, oddające nastrój powszechnego katastrofizmu.

Z tego punktu widzenia teoria Konecznego, formułująca tezę o wielości cywilizacji, i prawo dziejowe, mówiące o stopniowym rozkładzie każdej cywilizacji, jest specyficzną diagnozą kryzysowego stanu kultury zachodnioeuropejskiej. Zło przejawiające się w sferach: moralnej, politycznej i ekonomicznej, jest w tym ujęciu wynikiem zagubienia cywilizacyjnej tożsamości. Równolegle koncepcja Konecznego ukazuje reguły zapewniające cywilizacjom funkcjonalność i historyczną trwałość. Głównie chodzi tu o spełnienie warunku współmierności wartości (składających się na kulturowe oblicze danej zbiorowości), zapew-

---

[52] Z lektury prac Konecznego wynika, iż znał on neotomizm, czerpiąc z opracowań polskich, np. J. Woronieckiego i A. Szymańskiego. Pracę J. Maritaina: *O nową cywilizację chrześcijańską*, Lublin 1935, cytuje dopiero w rozprawie: *Rozwój moralności*.

niającej spójną i harmonijną jedność cywilizacyjną. W planie szczegółowym, dotyczącym cywilizacji łacińskiej, remedium na stan kryzysowy upatrywał autor *O wielości cywilizacji* w renesansie katolicyzmu, zwłaszcza etyki katolickiej w każdej dziedzinie życia społecznego. Zdaniem Konecznego, katolicyzm i kultura rzymska są podstawą cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Nieuwzględnianie katolicyzmu w życiu zbiorowym cywilizacji łacińskiej powoduje jej upadek. Przywrócenie mu zatem roli takiej, jak na przykład, w średniowieczu byłoby równoznaczne z likwidacją zagrożenia rozpadu; cywilizacja łacińska odzyskałaby autentyczne, jej właściwe oblicze. Wątek ten szczególnie jest widoczny we fragmentach *Praw dziejowych*, gdzie Koneczny przedstawiał wizję cywilizacji łacińskiej w pełni respektującej zalecenia etyki i myśli społecznej katolicyzmu[53]. W tym znaczeniu Koneczny był jednym z wielu myślicieli katolickich, usiłujących budować drogi wyjścia z kryzysu poprzez oparcie kultury europejskiej na zasadach i wartościach preferowanych przez religię chrześcijańską.

Programowy antypozytywizm – zabarwiony rysem preferowania indukcyjnego sposobu dokonania uogólnień – i pryzmat chrześcijańskiej aksjologii, leżące u podstaw nauki o cywilizacji, decydują o rozstrzyganiu przez Konecznego wszelkich podejmowanych przez niego zagadnień, zwłaszcza podstawowych problemów humanistyki pierwszych dziesięcioleci XX wieku, ale też i politycznych, specyficznie polskich, w duchu katolickiego modernizmu. Z tego punktu widzenia nauka o cywilizacji jest typową z początku naszego stulecia filozofią kultury, z dwiema wszakże swoistościami: z kryptochrześcijańskim charakterem i historiozoficzną wizją, ogarniającą obszar nie tylko kultury europejskiej.

Przed prezentacją tej drugiej swoistości – dopełniającej horyzont problemowy koncepcji Konecznego – należy poświęcić nieco miejsca uwagom natury terminologicznej. Feliks Koneczny określił swą teorię mianem nauki o cywilizacji. Odpowiedzi na pytanie: dlaczego? – jednoznacznie trudno udzielić, można o niej, co najwyżej, domniemywać.

Wraz z pojawieniem się w 1871 roku *Primitive Culture* E. B. Tylora – pracy wytyczającej przedmiot badań antropologicznych, którym miały być kultury autonomiczne, sytuowane na określonych miejscach ewolucjonistycznego schematu – na sile przybrały spory terminologiczne wokół pojęć „kultura" i „cywilizacja". O ile znaczenie „kultura" od czasów cycerońskich do połowy XVIII wieku było raczej jednoznaczne jako określenie duchowej aktywności człowieka i obszaru ludzkiej nieutylitarnej działalności, to po wprowadzaniu pojęcia „cywilizacja" w połowie osiemnastego stulecia[54], które miało oznaczać

[53] F. Koneczny: *Prawa dziejowe...*, s. 94–100.

[54] Termin „cywilizacja" pojawił się we Francji w roku 1758, wprowadzony przez H. G. Mirabeau [w:] *L'ami des Hommes an traite de la population*, t. I–IV, La Haye, 1758; w Anglii zaistniał w pracy A. Fergussona: *An Essey on the History of Civil Sociaty*, Brasil 1783.

albo stopień opanowania przyrody, technikę i materialną działalność ludzką, albo opozycję do natury, powstał „istny galimatias"[55]. Polegał on głównie na niejednoznacznym opisywaniu związków między tymi pojęciami, które bądź dotyczyły odrębnych sfer, bądź zakładały ten sam desygnat, bądź też ustalały ich wzajemne zależności, przy czym przeważnie „kultura" była traktowana jako pojęcie szersze i nadrzędne w stosunku do cywilizacji. Koneczny dysponował w czasie tworzenia swej koncepcji pojęciem „kultura", które wyparło jeszcze w XIX wieku pojęcie z nią synonimiczne – cywilizację. Pojęcie to w ówczesnym znaczeniu było bardziej adekwatne do określenia jego nauki; zdecydował się jednak nazwać swą refleksję „nauką o cywilizacji", nie zaś „nauką o kulturze". Zdecydowało o tym wiele powodów. Być może, jednym z nich był ukształtowany w końcu XIX wieku w Polsce, pod wpływem J. Lelewela, nurt badań historycznych nad tym, co opisowo określano jako proces doskonalenia się człowieka pod względem duchowym i materialnym, postęp w opanowaniu przyrody i w formach życia społecznego. Kierunek ten w 1925 roku zinstytucjonalizowano, co prawda pod nazwą „historia kultury", ale wcześniej był on określany przez J. Szujskiego jako historia cywilizacji, a T. Korzon, który wręcz sprowadzał przedmiot historii do nauki o cywilizacji. Na pewno już powodem niechęci Konecznego do słowa „kultura" był od początku XX wieku zaznaczający się w polskiej terminologii humanistycznej wpływ tradycji niemieckiej, zawężającej znaczenie kultury do aspektu jedynie duchowej aktywności człowieka, rezerwując „cywilizację" na oznaczenie działalności materialnej. Niechęć ta staje się zrozumiała w pełni, gdy weźmie się pod uwagę to, jak mocno Koneczny podkreślał – pod wpływem neotomizmu – jedność tych obu dziedzin ludzkiej egzystencji. Należy w końcu nadmienić i to, że pojęcie „cywilizacja" nie zostało doszczętnie wyrugowane w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Było bowiem używane wówczas przynajmniej w trzech znaczeniach. Po pierwsze, dalej traktowano kulturę i cywilizację synonimicznie, jak miało to miejsce w pracy E. Majewskiego z lat 1908–1924 – *Nauka o cywilizacji*. Po drugie, cywilizacja oznaczała część kultury. Za Spenglerem więc uważano cywilizację za schyłkowy etap kultury, ale równocześnie L. Krzywicki propagował rozumienie cywilizacji jako najwyższego stopnia w rozwoju kultury. Wreszcie w trzecim znaczeniu „cywilizacja" określała szerszy geograficznie kompleks o zbliżonym charakterze[56]. Do takiego rozumienia odwoływał się w Polsce Znaniecki oraz wszyscy ci, którzy analizowali kryzys cywilizacji europejskiej – i do tego rozumienia nawiązywał, tworząc naukę o cywilizacji, Koneczny.

[55] Sprawozdanie z kontrowersji wokół tych pojęć daje F. Braudel: *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, rozdział pt. *Problemy historii cywilizacji*.

[56] Patrz: M. H. Serejski: *Początki i dzieje słów „kultura" i „cywilizacja" w Polsce*, [w:] *Przyszłość i teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław 1965; S. Wędkiewicz: *Kultura czy cywilizacja*, [w:] *Symbolae grammaticae in honorem Ioanis Rozwadowski*, t. II, Kraków 1928, s. 501–521.

3. Od historii do historiozofii

Trzecią płaszczyznę prezentacji nauki o cywilizacji Feliksa Konecznego tworzy sygnalizowana już tematyka syntezy historycznej. O ile przy omawianiu procesu tworzenia nauki o cywilizacji nacisk był kładziony na metodę uprawiania historii, o tyle niniejsze treści mają za zadanie rozważenie przedmiotowego aspektu teorii wielości cywilizacji.

Synteza historyczna, przynajmniej tak ją rozumiał Koneczny, miała za zadanie stworzenie obrazu historii powszechnej, w ramach którego wszelkie fakty historyczne byłyby organizowane wokół nadrzędnego wobec nich czynnika, określającego płaszczyznę jednoczącą ludzkie dzieje. Temu celowi służyła właśnie kategoria cywilizacji, pojmowana jako ostateczny przedmiot historii powszechnej. Dzięki właśnie tej kategorii Koneczny mógł wkroczyć na grunt filozofii dziejów.

Podjęciu problematyki historiozoficznej w ramach nauki o cywilizacji sprzyjała aprobująca postawa Konecznego wobec metody badań historycznych polegających na ujęciach strukturalnych i integrujących inne nauki humanistyczne. Postawa taka otwierała perspektywę, w której jednostkowe fakty, oświetlane z różnych pozycji, nabierały znaczenia ogólnohistorycznego i mogły być rozumiane jedynie w kontekście nadrzędnej wielkości – np. cywilizacji. To przesunięcie akcentów w stosunku do historiografii erudycyjnej na holistyczne traktowanie badań historycznych oznaczało postawienie pytania o reguły, według których następuje podporządkowanie wszelkich faktów społecznych większym całościom i według których kształtują się wzajemne relacje między tymi całościami. Perspektywę tę nauka o cywilizacji wypełnia. Z jednej strony, na jej podstawie przeprowadzana jest analiza cywilizacji jako normatywnego ładu społecznego, organizującego w sposób współmierny wszelkie fakty społeczne; z drugiej zaś stara się ona określić prawidłowości występujące na założeniu poszczególnych cywilizacji i w wypadku kontaktów międzycywilizacyjnych. W tym drugim znaczeniu refleksja Konecznego ma stać się fundamentem ogólnej historii powszechnej, która „nie jest niczym innym, jak dziejami walk cywilizacji, próżnych prób syntez cywilizacyjnych, dziejami ekspansji i ich zaników, dziejami powstawania kultur i wzajemnego ich oddziaływania w łonie tej samej własnej cywilizacji lub też ulegania obcej i ciągłych wzajemnych wpływów, dobrych i złych. Historia powszechna jest historią metod ustrojów życia zbiorowego"[57]. Historia powszechna jest historią cywilizacji: myśl ta – zwerbalizowana w 1828 roku przez F. Guizota[58], do którego Koneczny wprost nawiązywał, czyniąc z cywilizacji zasadniczy podmiot refleksji nad dziejami – jest pierwszoplanową

[57] F. Koneczny: *Napór Orientu na Zachód*, [w:] *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 180.

[58] F. Braudel: *op. cit.*, s. 253.

przesłanką nauki o cywilizacji, wskazującą jednocześnie kierunek historiozoficznych rozstrzygnięć. Nauka o cywilizacji podejmuje głównie zagadnienia synchronicznych praw dziejowych, dotyczących wzajemnych relacji między cywilizacjami, przy prawie zupełnej eliminacji kwestii prawidłowości rozwoju społeczeństw i jego przyczyn. Eksponowanie takiego ujęcia, ściśle wiążącego się z postulatem strukturalizujących badań historycznych i historiozoficznych, jest – zdaniem S. Swieżawskiego – rysem charakterystycznym nie tylko teorii Konecznego, jednej z prekursorskich w tym względzie, ale i O. Spenglera, a także A. Toynbeego i P. Sorokina, w sumie zwanych historiozofami socjologicznymi[59].

Warto przy tej okazji zauważyć, że używana przez Konecznego nazwa „nauka o cywilizacji" jest w świetle powyższych uwag nieadekwatna, należałoby raczej posługiwać się terminem „nauka o cywilizacjach", czy też „nauka o wielości cywilizacji". Pełniej wówczas oddana byłaby treść, jaką dyscyplina ta niesie. Odsyła zaś ona nie tylko do ogólnohistorycznych praw, określających stosunki międzycywilizacyjne, ale przede wszystkim – przez akcentowanie liczby mnogiej – wskazuje na zakładany przez Konecznego polimorficzny charakter ludzkości, gdzie jej rozliczne postacie traktowane są na równych prawach. W tym znaczeniu nauka o cywilizacji jest świadectwem przemian w obrębie europejskiej humanistyki, która – według słów F. Braudela – dopiero pod koniec XIX wieku, dzięki bujnemu rozwojowi antropologii kulturalnej, z powodzeniem przezwyciężyła europocentryzm[60], zrezygnowała z europejskości jako wzorca odbioru wszelkich innych kultur.

Sformułowana przez Konecznego idea syntezy historycznej, pomyślana w postaci historiozoficznej refleksji nad cywilizacjami, uwikłana była w krytykę szeregu odmiennych koncepcji historiozoficznych. Przede wszystkim krytyka ta była zwrócona przeciw teorii nawrotów historycznych, w myśl której dzieje ludzkie przebiegają według określonych, w wyznaczonej z góry kolejności i powtarzalności, epok historycznych, realizujących odwiecznie ustanowiony schemat dziejowy. Konstrukcje takie, według Konecznego, są udziałem G. Vico „historii idealnej, wiecznej", G. W. F. Hegla dialektycznej wędrówki ducha obiektywnego przez historię, J. Hoene-Wrońskiego koncepcji mesjanistycznego rozwoju ludzkości ku absolutowi, K. Lamprechta równoległego ekonomicznie i duchowo, sześcioetapowego schematu historii i fatalistycznej myśli, wyznaczającej upadek każdej bez wyjątku kultury – O. Spenglera. Wobec nich wysuwa on wspólny zarzut, iż opierają się na naturalistycznym, wzorowanym na biologii, rozumieniu procesu historycznego. W związku z tym pisał, że istnienie starych cywilizacji, takich jak na przykład żydowska, które zgodnie z owymi teoriami powinny dawno już odejść w mroki przeszłości, jak i przyjmowana

[59] S. Swieżawski: *Zagadnienia historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 515.
[60] F. Braudel: *op. cit.*, rozdział: *Problemy historii cywilizacji*.

przez niego w duchu antypozytywizmu odrębność świata historii od natury, dowodzą, że koncepcje te nie mają nic wspólnego z naukowymi syntezami historycznymi, które powinny opierać się na indukcyjnych uogólnieniach. Są one jako wynik nieliczącego się z faktami postępowania i nieuwzględniania indukcyjnego uogólniania materiału historycznego, a jedynie jałową – jak stwierdza – spekulacją.

W oczach Konecznego nie znajduje również uznania budowanie wizji dziejów opierających się na zasadzie determinizmu. Ma on tutaj na uwadze zwłaszcza myśl historyczną okresu pozytywistycznego, starającą się między innymi tworzyć syntezy historyczne także na gruncie innych niż historia nauk – antropologii i socjologii. Przyznaje jej (z aprobatą) w osobach A. Comte'a, T. Buckle'a, A. Taine'a, J. A. Gobineau czy P. Lilinfelda wprowadzenie wielu nowych punktów widzenia dotyczących historii powszechnej, np.: uwarunkowań procesu historycznego rasą, środowiskiem społecznym i przyrodniczym. W całości jednak odrzuca ją, głównie z powodu nieuwzględniania wolnej woli jednostki oraz za ograniczone pojmowania rozwoju historycznego, sprowadzane jedynie do wartości materialnych i przystosowania w walce o byt. Ponadto atakuje bezpośrednio determinizm w postaci fatalizmu – co przypisywał współczesnej sobie wersji marksizmu – uważając, że „skoro przyszłość jest z góry zdeterminowana, na nic myśleć o tym, jaką ona być winna i starać się by była taka"[61]. W wypadku takim nastąpiłyby, wskutek eliminacji normatywnego punktu widzenia sfery powinności, stagnacja i historyczny marazm. Przeciw takiej możliwości świadczy – jak uważał – sama historia, jak również celowościowy charakter aktywności ludzkiej.

Niejednoznaczne z kolei jest stanowisko Konecznego wobec zasadniczej dla historiozoficznych rozważań kwestii postępu. Z jednej strony, będąc zwolennikiem indukcyjnych uogólnień historycznych, przeczy on istnieniu kategorii postępu historycznego, uważając, że od czasów J. A. Condorceta do Comte'a funkcjonuje ona jako rezultat „ślepej wiary", apriorycznie naciągającej do swej doktryny materię historii[62]. Z drugiej strony, trudno było mu zrezygnować z tej idei, mocno zakorzenionej w świadomości historyków, stąd też zachowuje ją, lecz jedynie na płaszczyźnie moralnej, natomiast dla historii rezerwuje problematykę prawidłowości o charakterze synchronicznym, zachodzących między cywilizacjami; przy czym, jako że moralność pełni rolę zasadniczej sfery konsolidującej każdą cywilizację, zagadnienie jej postępu ściśle wiąże się z historiozoficznymi, synchronicznymi regularnościami.

Powyższe koncepcje syntez historycznych, stanowiące negatywny punkt odniesienia do nauki o cywilizacji, posiadają przy całej różnorodności jedną wspólną cechę. Poszukują one mianowicie fundamentu dziejów ludzkich poza

[61] F. Koneczny: *Polskie Logos a Ethos...*, t. I, s. 18.
[62] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 18.

samą historią, często nawet nie licząc się z nią. Czy to bowiem wieczne schematy „nawrotów historycznych", czy to wzorowanie praw dziejowych na prawach przyrodoznawstwa, czy to opieranie historii na bazie antropologii lub socjologii, czy to porządkowanie materiału historycznego wokół kategorii postępu – wszystkie te zasady przykładane są do faktów historycznych z zewnątrz. Dzięki temu zresztą zyskuje się dogodny punkt dla konstrukcji historiozoficznych, umożliwiających ogarnięcie całości materiału historycznego.

Droga syntezy historycznej, na którą wstąpił Koneczny, była zasadniczo odmienna. Z historii powszechnej, wspierającej się na nauce o cywilizacji, pragnął on uczynić pełnoprawną naukę, to jest dysponującą autonomicznym przedmiotem, właściwą sobie metodą i takimi zasadami porządkującymi dane. Stąd pisał, mając na uwadze poszukiwanie przez inne konstrukcje historiozoficzne odniesień poza historią: „metody syntez historycznych, użyte dotychczas, syntezy nie dały. Wolno tedy próbować własnej"[63]. W tej mierze polski historyk swą koncepcję osadza na podstawie samej historii – nauka o cywilizacji pomyślana jest przecież jako „wyższe piętro historii". W ten sposób zyskuje możliwość ujmowania całokształtu historii bez konieczności wykraczania poza nią, tym samym ustanawiając przedmiotowo ujednolicenie badań historycznych z refleksją nad procesem historycznym. Właśnie temu zadaniu podporządkowana jest kategoria cywilizacji, dzięki której Koneczny z terenu badań historiograficznych przemieszcza się w obszar historiozofii. Z tegoż powodu jego nauka o cywilizacji jest oryginalnym sposobem uprawiania filozofii dziejów, który można określić mianem historiozofii immanentystycznej – przeciwstawnej innym i określanym jako transcendujące[64].

Oparcie historiozofii na bazie historii bynajmniej nie oznacza wąskiego spojrzenia na rzeczywistość społeczno-historyczną. Koneczny bardzo mocno podkreśla niezbędność uwzględniania różnych punktów widzenia na materię historii: „suma wszelkich punktów obserwacyjnych daje niewątpliwie dokładne widzenie całości, ale – zaznacza historyk – patrzeć należy równocześnie"[65]. W wyniku takiego maksymalnie szerokiego ogarnięcia wszelkich historii człowieka pojawia się możliwość sformułowania, z pozycji nauki o cywilizacji, ogólnego poglądu na świat ludzki, nazwanego przez krakowskiego uczonego – światooglądem[66]. Światoogląd jest pojęciem, uwzględniając podział nauk na przyrodoznawcze i humanistyczne, homologicznym do światopoglądu, jest ostatecznym wynikiem sumującym całokształt rezultatów humanistyki, tak jak – w opinii Konecznego – światopogląd jest kwintesencją nauk przyrodniczych. W tym wypadku ma tu miejsce wyraźne nawiązanie polskiego autora do

---

[63] *Ibid.*, s. 37.

[64] O tym rozróżnieniu patrz: J. Skoczyński, *op. cit.*, s. 1.

[65] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*, s. 1.

[66] *Ibid.*, s. 156.

poglądów W. Diltheya, i to nie tylko w postulacie badań historycznych, opierających się na wszystkich dziedzinach humanistyki[67], lecz głównie w rozumieniu najogólniejszych celów uprawiania historii. Zdaniem Diltheya, „historia uniwersalna, o ile nie jest czymś ponadludzkim, stanowić by mogła uwieńczenie całej humanistyki"[68]; takim też znaczeniem obdarza swą naukę o cywilizacji Koneczny, proponując zbudowanie na jej bazie światooglądu. W tym sensie nauka o cywilizacji ma wystąpić jako humanistyczna *scientia universalis*.

4. Nauka o cywilizacji a polska filozofia społeczna

Problematyka polskiej filozofii społecznej od czasów oświecenia wyraźnie została zdeterminowana sytuacją, w jakiej znalazł się naród polski pozbawiony państwowości. Stąd też nie dziwi fakt, iż w okresach romantyzmu, pozytywizmu i modernizmu, a i później była ona wytyczona obecnością przede wszystkim trzech zagadnień: refleksją nad narodem, nad tożsamością kulturową polskiego społeczeństwa oraz nad jego integralnością i polityczną suwerennością. Wątki te, przewijające się w pracach bez mała wszystkich z tego okresu polskich filozofów, historyków, socjologów, ideologów, działaczy politycznych i oświatowych, publicystów i moralistów, nadawały swoisty koloryt polskiej myśli tamtych czasów, tworzyły wręcz jej specyfikę[69]. W tym tematycznym zakresie szczególnym zainteresowaniem cieszyła się kwestia narodu, ona to bowiem służyła jako podstawa rozstrzygnięć pozostałych zagadnień polskiej myśli społecznej.

Pojęcie narodu w historii myśli polskiej stało się przedmiotem dyskusji od końca XVIII wieku, kiedy to na gruncie historiografii pisarze tacy jak F. S. Jezierski, H. Kołłątaj, A. Naruszewicz, idąc śladem Woltera, wbrew dotychczasowemu łączeniu pojęcia narodu wyłącznie ze szlachtą, utożsamili naród ze wszystkimi warstwami społecznymi. Naród w tym ujęciu pełnił funkcję zasadniczego podmiotu dziejów[70]. Tym samym zapoczątkowali oni długotrwałe i ożywione spory o to, czym jest naród (jakimi kryteriami należy go wyróżniać) i jaką rolę pełni w procesie historycznym?

Romantyzm, w najogólniejszym zarysie, rozumiejąc przez naród psychiczną wspólnotę ludzi („duch narodu"), wynikającą ze zbiorowego doświadczenia pokoleń i tradycji kulturowej, w nim doszukiwał się podstawowej siły sprawczej dziejów. Polscy romantycy, zarówno twórcy tzw. „filozofii narodowej" (A. Cieszkowski, B. Trentowski, K. Libelt), jak i filozofii mesjanistycznej

---

[67] W. Dilthey: *Krytyka filozofii dziejów*, [w:] Z. Kuderowicz: *Dilthey*, Warszawa 1967, s. 155.

[68] *Ibid.*, s. 156.

[69] Patrz: K. Z. Sowa: *Wprowadzenie*, [w:] *Szkice z historii socjologii polskiej*.

[70] M. H. Serejski: *Idea narodu w burżuazyjnej historiografii polskiej od schyłku XVIII do końca XIX w.*, odbitka z t. II, *Przegląd nauk historycznych i społecznych*, Łódź 1952.

(A. Towiański, A. Mickiewicz, Z. Krasiński, J. Słowacki), nawiązując w swych poglądach do reinterpretowanego Hegla i do francuskiego mesjanizmu, wspólnie roztaczali wizję narodu polskiego jako narodu wybranego – wyższej zasady ducha, Chrystusa narodów, Mesjasza i Odkupiciela – przewyższającego inne i stąd mogącego przewodzić ludzkości – wytyczać szlak Historii.

Z kolei pozytywizm, programowo głoszący antymetafizyczność i postulujący nową naukę – mechanikę społeczną, czyli socjologię, otworzył nową perspektywę przed problematyką narodu. Przede wszystkim naród stał się przedmiotem refleksji socjologicznej. W zakresie tym padały różne interpretacje pojęcia narodu, od zupełnej negacji tej kategorii zarówno w nauce, jak i w ideologii – liczyła się tylko grupa społeczna (W. Spasowicz i S. Mendelson), do organicystycznego ujęcia narodu jako najwyższej formy organizacji społecznej (B. Limanowski)[71].

Z drugiej strony spory wokół narodu przybrały postać ideologicznej dyskusji nad polskim charakterem narodowym w kontekście wytłumaczenia przyczyn utraty niepodległości przez Rzeczpospolitą, szczególnie po wystąpieniu historyków krakowskich, autorów „Teki Stańczyka". Tak zwana szkoła historyczna krakowska (W. Kalinka, J. Szujski, M. Bobrzyński, S. Smolka) twierdziła, że fakt ten Polacy zawdzięczają swoim przywarom, uniemożliwiającym im w przeszłości zachowanie, a w przyszłości odbudowanie państwa narodowego. Natomiast szkoła historyczna warszawska, jak i czołowi ideolodzy obozu pozytywistycznego (T. Korzon, A. Pawiński, W. Smoleński oraz J. Ochorowicz, P. Chmielowski, B. Prus), dostrzegając wady narodowe Polaków, przyczyny utraty niezawisłości państwowej upatrywali głównie w zaborczej polityce państw ościennych. Jednocześnie starali się wykazać, że poprzez narodowe uświadamianie i kształtowanie społeczeństwa („praca organiczna" i „praca u podstaw") naród polski można przygotować do „wybicia się na niepodległość".

W obu więc nurtach dyskusji nad polskim charakterem narodowym uwidocznia się przeświadczenie, iż naród jest aktywnym podmiotem procesu dziejowego – w zależności od wewnętrznych predyspozycji wywiera określony wpływ na ostateczny obraz historii.

Występująca w pozytywizmie złożoność stanowisk wobec kwestii narodu pogłębiła się znacznie w okresie tzw. „Młodej Polski". Spowodowane było to zarówno pojawieniem się w wyniku opozycji antypozytywistycznych z przełomu wieków nowych filozoficznych założeń światopoglądu modernistycznego, jak i – może przede wszystkim – od początku XX wieku nabrzmiewającą sytuacją polityczną ówczesnej Europy, rokującą nadzieje na odbudowanie polskiej państwowości. Stąd też w myśli społeczno-politycznej Polski tamtych czasów w zagadnieniu narodu akcenty przesunęły się w stronę refleksji nad przyszłym kształtem narodu i państwa polskiego.

---

[71] Patrz: J. Kurczewska: *Naród w socjologii i ideologii polskiej*, Warszawa 1979.

Powstała więc wtedy koncepcja narodu jako etniczno-językowej wspólnoty społecznej, niewyróżnialnej żadnymi innymi, nawet historycznymi kryteriami (W. Wysłouch, J. Herburt-Heybowicz). Znaczącą rolę odegrała wówczas wypracowana przez R. Dmowskiego, J. L. Popławskiego i Z. Balickiego nacjonalistyczna interpretacja narodu, w myśl której proces historyczny jest kształtowany przez zwalczające się interesy poszczególnych, etnicznie rozumianych grup społecznych – narodów właśnie. Obecna była także idea narodu polskiego, który jako jedyny w Europie Środkowej był predysponowany do stworzenia federacyjnego państwa, podporządkowującego sobie wszystkie inne zamieszkujące tutaj narodowości; narodowości od narodów różnią się tym, że nie przysługuje im niepodległy byt państwowy i są one skazane na rozpłynięcie się w narodach (J. Piłsudski). Swoistym zjawiskiem modernizmu w tym zakresie rozważań było odrodzenie romantycznej myśli mesjanistycznej. Myśliciele tacy jak S. Buszczyński, S. Szczepanowski, W. Lutosławski, A. Chołoniewski, A. Baumfeld (A. Boleski) wzorem swych dziewiętnastowiecznych poprzedników propagowali wizerunek narodu polskiego jako narodu pod względem przymiotów moralnych wybitnie wyposażonego i stąd mającego do spełnienia historyczną misję, polegającą na realizowaniu nowej epoki w dziejach świata[72].

W dyskusji tej, będącej udziałem każdego polskiego naukowca o zainteresowaniach społecznych, szczególnie nabrzmiałej w latach odzyskiwania niepodległości, niezmiernie znaczące miejsce zajmuje głos Feliksa Konecznego. Jego refleksja nad zagadnieniem narodu, tworząca immanentną część nauki o pluralizmie cywilizacyjnym, należy do jednych z najbardziej rozwiniętych i merytorycznie oryginalnych koncepcji powstałych w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Na tle innych propozycji ujmowania kwestii narodowej rozważania Konecznego uderzają rozmachem, bogatą erudycją oraz dobrze uargumentowanym zapleczem teoretycznym – nauką o cywilizacji.

Rozważania Konecznego nad narodem polskim, jego znaczeniem i celem w historii snute są w duchu neomesjanizmu[73]. Przekonanie o posłannictwie dziejowym Polaków, ich przymioty moralne i wiodąca rola wśród innych nacji słowiańskich, prekursorstwo rozstrzygnięć politycznych (unie, parlamentaryzm szlachecki) w historii Europy – to główne cechy polskiego neomesjanizmu, przyjmowane przez wszystkich jego reprezentantów. Wszakże dla krakowskiego uczonego charakterystyka narodu polskiego stanowiła jedynie środek do dalszej analizy – dotyczącej mianowicie miejsca narodu w cywilizacjach. Konsekwencją połączenia neomesjanizmu z nauką o cywilizacji, najpełniej widocznego w pracy *Polskie Logos a Ethos...* z 1921 roku, było skonstruowanie swoistej koncepcji

[72] O neomesjanizmie patrz: R. Padoł: *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982, s. 170–190.

[73] *Ibid.*, szczególnie s. 174.

narodu jako moralnej nadbudowy społeczeństwa. Naród w tym ujęciu jest zjawiskiem charakterystycznym wyłącznie dla cywilizacji łacińskiej, naród polski zaś spełnia w jej ramach wyjątkowy dziejowy obowiązek. Strzeże on nie tylko granic cywilizacji zachodnioeuropejskiej przed ekspansją cywilizacji Orientu, ale i ukazuje swoją historią innym nacjom przykład stałego wysiłku zachowania autentycznego oblicza cywilizacji, do której należy.

W tym znaczeniu myśl Konecznego z jednej strony wyróżnia się usytuowaniem refleksji nad narodem w maksymalnie szerokim kontekście historycznym – w historii cywilizacji. Z drugiej strony, dotyczy ona dziejów narodu polskiego, przypisując mu przodującą rolę w historii cywilizacji łacińskiej. W tym sensie staje się ona jedną z nielicznych prób, na co zwraca uwagę Toynbee[74], opisania historii powszechnej z punktu widzenia narodów Europy Środkowej i Wschodniej.

Refleksja nad narodem, jak się wydaje, tworzy płaszczyznę, na której nauka o cywilizacji Konecznego wyraźnie styka się z głównymi nurtami polskiej myśli społecznej przełomu XIX i XX wieku oraz pierwszych dziesięcioleci XX w. Wszakże kwestia narodu jest tylko częścią koncepcji autora *O wielości cywilizacji*, która zdecydowanie wyrasta ponad właściwe polskiej filozofii społecznej problemy – osadza ona te problemy w szerszym synchronicznie i diachronicznie planie historii cywilizacji. Z takiego zaś najogólniejszego socjologicznie i historycznie punktu widzenia, niewielu w tym okresie można znaleźć myślicieli polskich, którzy mogliby dorównać Konecznemu skalą podjętych zagadnień. W tej perspektywie warto wymienić społecznego darwinistę L. Gumplowicza[75], który dynamikę zjawisk społecznych i „wieloplemienność" rodu ludzkiego tłumaczył naturalistycznym egoizmem społecznym i walką o byt toczoną między rasami pojmowanymi nie antropologicznie, a kulturowo. Należy do nich także E. Majewski, który podjął próbę zbudowania ogólnej teorii cywilizacji z pozycji naturalistycznych[76]. Jego zdaniem, w procesie współpracy rodzaju ludzkiego powstały cywilizacje jako najobszerniejsze zrzeszenia, wyróżniające się przede wszystkim wspólnym językiem. Stąd też wyciągał on wniosek, że istnieje tyle cywilizacji, ile jest jednojęzycznych zbiorowości. Uważał także, że wskutek odmienności warunków kształtowania się określonych społeczności powstają zróżnicowane gatunkowo cywilizacje. Nie ma więc ludzkości, są tylko odrębne cywilizacje – konkluduje Majewski, zyskując tym samym przychylność Konecznego, który doszedł do identycznego wniosku, aczkolwiek z odmiennego stanowiska. W omawianym kontekście można też wymienić H. Romanowskiego, autora teorii cywilizacji będącej reprezentatywnym systemem katolickiej

---

[74] Patrz: przypis nr 35.

[75] Patrz: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 210–214.

[76] E. Majewski: *Nauka o cywilizacji*, t. I–IV, Warszawa 1908-1923. Patrz także *ibid.*, s. 391-394.

filozofii kultury[77], jak i – w mniejszym stopniu – J. K. Kochanowskiego, L. Winiarskiego czy F. Znanieckiego (szczególnie na podstawie pracy *Upadek cywilizacji zachodniej* z 1921 roku). Należy jednak zauważyć, że wymienieni twórcy, choć zbliżeni zakresem ogólności swych dociekań do nauki o cywilizacji, nie ogarniali obszaru penetrowanego przez nią. Gumplowicz, Winiarski, Kochanowski i Znaniecki podchodzili do rzeczywistości społecznej głównie od strony socjologicznej, Majewski od przyrodniczej, zaś ujęcie cywilizacji Romanowskiego bliższe było teologii niż historiozofii. Z tego względu skala zainteresowań nauki o cywilizacji na tle polskiej myśli społecznej początków naszego stulecia wyraźnie wynosi ją do rangi jednej z bardziej znaczących rodzimych koncepcji filozofii społecznej. Znaczenie to podkreśla ponadto oryginalność ujęcia przez nią rzeczywistości społecznej, porównywalne z innymi, równolegle tworzonymi zachodnioeuropejskimi historiozoficznymi konstrukcjami.

Ukazanie inspiracji i głównych założeń światopoglądowych nauki o cywilizacji, koneksji ze współczesnymi jej trendami teoretycznymi, problemów przez nią podejmowanych i metod badawczych, dzielonych z najpopularniejszymi wówczas koncepcjami, pozwala w sumie na stwierdzenie, że Koneczny obficie czerpał z intelektualnych prądów epoki. Recepcja ich nie zawsze była twórcza, często powierzchowna, szczególnie na gruncie filozofii, lecz świadczy ona o znajomości przez autora dorobku humanistyki pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Z drugiej strony, zakres tematyczny nauki o cywilizacji oraz próba interpretowania na jej gruncie problemów, którymi epoka żyła i wymagała teoretycznego ich wyjaśnienia i uporządkowania, wskazują na przenikliwość polskiego historyka, reagującego na największe zagadnienia swego czasu. Nauka o cywilizacji może być właśnie z tego powodu próbą syntezy nauk społecznych przełomu wieków – stąd koncepcja światooglądu; może także być interpretowana jako swoiste *signum temporis* postpozytywistycznego okresu zachodnioeuropejskiej kultury początku naszego stulecia ogólnie, zaś polskiej myśli społecznej w szczególe.

[77] Patrz: P. Szydłowski: *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918–1939*, Warszawa 1984, zwłaszcza s. 141–162.

ROZDZIAŁ II

Cywilizacja jako aksjologiczno-normatywna makrostruktura społeczna

Opis świata społecznego. Część I

Cywilizacja, podstawowa kategoria konecznianskiej *scienza nouva*, jest teoretyczną konstrukcją ustalającą podmiot historii powszechnej. Jest ona jednocześnie logiczną zasadą społeczeństwa ludzkiego, według której możliwe staje się porządkowanie poszczególnych faktów historycznych w sekwencje wyrastające ponad etap badań historiograficznych; umożliwia dzięki temu wstąpienie na drogę tworzenia historycznej syntezy.

Kategoria cywilizacji uzyskana jest w wyniku opisu społeczeństwa ludzkiego, ludzkich zrzeszeń – jak pisze Koneczny. Jego opis świata społecznego przybiera postać dwóch uzupełniających i przenikających się w toku wywodu płaszczyzn, będących rezultatem użycia dwóch teoretycznych sposobów podejścia do zbiorowości ludzkiej. Metoda pierwsza, strukturalna, była zadośćuczynieniem jednej z głównych idei antypozytywistycznego przełomu – dążenia do rozpatrywania wszelkich zjawisk społecznych w całości, z uwzględnieniem łączącej je struktury wewnętrznej [78]. Jej rezultatem jest odsłonięcie istoty, swoistego eidosu świata społecznego, ukrywającego się pod historycznie zmiennymi formami, do którego daje się zredukować całokształt bogactwa przejawów życia ludzkiego. Na tym właśnie gruncie Koneczny formułuje swą koncepcję cywilizacji jako aksjologiczno-normatywnej makrostruktury społecznej. Tej problematyce poświęcona jest część I opisu świata społecznego. Część II, zawarta w rozdziale następnym, dotyczy fundamentalnego zagadnienia nauki o cywilizacji, mianowicie – „skąd wielość cywilizacji”? W tym wypadku Koneczny stosuje metodę genetyczną. Starając się fakt wielości cywilizacyjnej wyjaśnić przyczynowo, ulega, mimo dystansowania się od pozytywizmu, głęboko zakorzenionej w świadomości badaczy zjawisk społecznych z przełomu wieków tendencji do ewolucjonistycznego ich ujmowania.

[78] J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, cz. II, s. 472 oraz J. Topolski: *Metodologia historii*, s. 107–126.

1. *Quincunx* jako *eidos* społeczeństwa ludzkiego

Próżna byłaby wszelka praca nad problemem ładu w historii, gdybyśmy przedtem nie zdołali go wykryć w tym, co mają wspólnego wszyscy ludzie wszystkich krajów, czasów i szczebli rozwojowych. Przy olbrzymich różnicach jak wyłuskać jednak to, co jest ogólnoludzkie, bez czego nie byłoby bytu ludzkiego? Jak wyliczyć i jak objąć wszystko co ludzkie? W jakim skrócie uzmysłowić tysiąclecia bytu materialnego i moralnego? Trzeba nam formuły, w którą dałyby się wcielić wszelkie możliwości życia zbiorowego kiedykolwiek i gdziekolwiek[79].

Cytat ten wyraźnie wskazuje kierunek myśli Konecznego – pierwszoplanowym przedsięwzięciem w opisie społecznego świata, w zapewnieniu przejrzystości zdarzeń historycznych jest dotarcie do wspólnej, właściwej wszelkim formom społecznej organizacji, fundamentalnej struktury. Poszukując nici do owej „formuły, w którą dałyby się wcielić wszelkie możliwości życia zbiorowego", autor *O wielości cywilizacji* wprowadza pojęcie kategorii bytu ludzkiego, zwane też podstawowymi wartościami egzystencji ludzkiej[80]. Punktem wyjścia do ich sformułowania jest tradycyjna dla chrześcijańskiego światopoglądu, inspirowanego filozofią św. Tomasza, koncepcja człowieka pojmowanego jako *compositum* duszy i ciała. W ujęciu tym, mimo zachowania waloru duszy jako istoty człowieka – *anima non est corpus, sed corporis actus*, szczególnie mocno akcentuje się wizję człowieka będącego pełnią, nierozłącznym zespoleniem porządków duchowego i materialnego. Stąd i przy jakichkolwiek analizach dotyczących ludzkiego świata warunkiem koniecznym staje się uwzględnianie takiej specyfiki ludzkiej egzystencji. Perspektywa taka w przeszłości umożliwiła katolicyzmowi zdystansowanie się wobec filozofii św. Augustyna, w czasach zaś współczesnych Konecznemu stworzyła podwaliny pod neotomizm, zwłaszcza w jego personalistycznym wydaniu. Pamiętając o tej inspiracji krakowskiego historyka, nie wywołuje zdziwienia, iż właśnie na tym gruncie usiłuje on doszukać się wspólnego mianownika różnorodnych form życia społecznego.

W związku z tym pisał:

Z ciała i z duszy składa się człowiek i wszystko, cokolwiek jest ludzkiego i co z człowiekiem pozostaje w jakimkolwiek związku; wszystko to posiada formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykolejenie całości[81].

---

[79] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 12.

[80] Koneczny używa też zamiennego terminu – kategorie bytowania ludzkiego (*O wielości cywilizacji...*, s. 135; *Prawa dziejowe...*, s. 25); A. Hilckman proponuje uwspółcześnić te pojęcia, nazywając je podstawowymi egzystencjalnymi wartościami lub wartościami zasadniczymi (*Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, [w:] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 117). Kategorie te oznaczają wartości naczelne, zasadnicze, uniwersalne, obiektywne i absolutne.

[81] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 154; *O ład w historii...*, s. 12.

Na tej podstawie, uwzględniając ową *commensuratio*, buduje on swoistą typologię zasadniczych wartości bytu ludzkiego:

Istnieje pięć kategorii bytowania ludzkiego. Dwie tyczą się bytu fizycznego, cielesnego: kategorie zdrowia i dobrobytu; dwie mieszczą w sobie duchową stronę życia: dobro i prawda (przyrodzona i nadprzyrodzona); piąta kategoria piękna [...] jest [...] wspólna ciału i duszy, gdyż przemawia do umysłu za pośrednictwem zmysłów [...][82]. [...] Nie ma takiego przejawu życia, który by nie pozostawał w jakimś stosunku do którejś z tych kategorii, często do dwóch i więcej. Należy tu każdy fakt i każdy pogląd. Nie zdoła nikt wymyśleć niczego ludzkiego, co nie mieściłoby się w tym pięciokształcie życia[83].

Zestaw powyższych kategorii bytowania ludzkiego, w skrócie określanych przez Konecznego mianem: *quincunx*[84] (z łac. pięciokształt), obejmuje całokształt życia, tego w przeszłości, w teraźniejszości, jak i w przyszłości; dotyczy tak poszczególnych jednostek, jak i całych zbiorowości. *Quincunx* tym samym stanowi uniwersalny schemat pojęciowy strukturalizujący życie zbiorowości ludzkiej, jest aksjologiczną siatką, na kanwie której zachodzi organizowanie życia indywidualnego i społecznego. Z punktu widzenia opisu społecznego świata ów zestaw wartości pełni rolę rdzenia, który można by nazwać eidosem wszelkich ludzkich zrzeszeń, jest tą bowiem formułą, do której sprowadzają się wszelkie formy ludzkiego życia.

Przyjmowane przez Konecznego kardynalne wartości bytu człowieka na gruncie nauki o wielości cywilizacji funkcjonują w dwóch porządkach: praktycznym i teoretycznym.

W porządku pierwszym, podejmując trud analizy różnych form zbiorowości ludzkich[85], Koneczny posługuje się wartościami, które na płaszczyźnie społeczno-historycznej przybierają postać zobiektywizowanych przejawów kultury, a więc konkretnych (historycznie) moralności, nauk, sztuk, praw, ekonomii czy religii. Obiektywizacja ta, mająca miejsce w praktyce życia społecznego, nie jest niczym innym, według Konecznego, jak tylko sposobem rozumienia zasadniczych kategorii ludzkiej egzystencji, wynikającym każdorazowo tak z tradycji – doświadczenia zbiorowego, jak i z konkretnych historycznie warunków. Ujęcie takie odsłania perspektywę, w której stosunek do kategorii bytu ludzkiego ma charakter relatywistyczny, czego efektem jest różna jakość przejawów kultury.

Z porządku teoretycznego z kolei wynika, że owe zobiektywizowane fakty kulturowe są generowane przez stały, czy wręcz – wieczny, schemat *quincunx*,

---

[82] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 25.

[83] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 154; *O ład w historii...*, s. 13.

[84] *Quincunx* – to złożenie łacińskich liczebników *quinque* i *uncia* (5 i 1/12), czyli *quincunx* to 5/12. Miary tej używano w starożytnym Rzymie na określenie jednostki monetarnej, równej 5/12 asa. Przenośnie to pięciokształt, układ pięciu punktów, pięciomian. Możliwe jest też nawiązanie do dzieła S. Orzechowskiego (1515–1567) *Quincunx* z 1564 r.

[85] Przykładowo F. Koneczny: *Cywilizacja żydowska, Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej, Prawa dziejowe. Bizantynizm niemiecki.*

który dopiero wskutek społecznego doświadczenia jest wypełniany określoną treścią. W tym też sensie *quincunx*, będąc podstawą historycznie relatywnego odczytywania wartości – w sumie kultury, tworzy *eidos* społecznego świata. Jest on abstrakcyjnym zapisem oznaczającym wszelkie możliwe kształty kultur.

Koneczny jednoznacznie określa się jako zwolennik kulturowego modelu ludzkiej społeczności. Nie jest on zwolennikiem socjologizmu, w myśl którego wszelkie objawy kultury sprowadzane są do wspólnej płaszczyzny faktów społecznych, gdzie zachodzi pełna identyfikacja płaszczyzn: społecznej i kulturowej. Akceptując odrębność świata wartości od ludzkiej zbiorowości, Koneczny obdarza prymatem kulturę, co wyraża się w często powtarzanym przez niego stwierdzeniu, że „historią rządzą abstrakty", czyli wartości. Następuje tu bardzo wyraźne rozgraniczenie wartości i przedmiotu ich oddziaływania – historii. Kwestia ta odsyła wprost do najistotniejszego dla wartości bytu ludzkiego zagadnienia, mianowicie do pytania o ich ontologiczny status.

Nieredukowalność wartości do obszaru „mechaniki społecznej" oraz uwzględnianie ich autonomii, przy jednoczesnym podkreślaniu związku między obu tymi sferami, pozwala na przypisanie Konecznemu poglądu stwierdzającego, że „wartości ogniskujące się w różnych dziedzinach nie tkwią immanentnie w społeczności, są natomiast dla niej punktami odniesienia"[86]. Zdaniem P. Rybickiego, pogląd taki, będący nawiązaniem do Arystotelesowego stwierdzenia, iż każda społeczność dąży do jakiegoś dobra, rodzi konsekwencje metodologiczne i teoretyczne. Postacią pierwszej – jest ujmowanie wartości w sposób relatywny, o czym już była mowa, drugiej zaś – uchylenie wszelkich zagadnień dotyczących genezy czy statusu ontologicznego wartości[87].

Tutaj Koneczny rzeczywiście nie podejmuje kwestii genezy czy statusu ontologicznego wartości. Światopoglądowe zaplecze jego koncepcji jest wystarczającym dowodem przemawiającym za akceptacją kategorii *quincunx* bez konieczności rozpatrywania ich na szerszym, filozoficznym tle. Jednakże z jego rozważań i uwag na temat *quincunx* możliwe jest, jak się wydaje, zrekonstruowanie może nie tyle świadomie zakładanego przez Konecznego statusu wartości, ile tkwiącego u podstaw jego refleksji nad organizacją zbiorowości ludzkich.

Koneczny głosi, iż kategorie bytu ludzkiego obejmują swym zakresem wszystkie możliwości życia ludzkiego[88], jednocześnie te i tylko te wartości są pochodną chrześcijańskiej orientacji jego myśli. Stąd wniosek, że analizowane formy zbiorowości ludzkiej są przez Konecznego selektywnie spostrzegane, swoiście organizowane przez aprioryczny prymat wartości składających się na *quincunx*. Kategorie bytu ludzkiego są w takim ujęciu elementem pierwotnym w stosunku do percypowanej przez Konecznego rzeczywistości społecznej.

[86] P. Rybicki: *Struktura społecznego świata*, Poznań 1979, s. 120.
[87] *Ibid.*.
[88] Patrz przypisy 82 i 83.

Problem ten należy rzutować na znacznie szerszą płaszczyznę, wiążącą się z filozoficznym zapleczem myśli Konecznego, a dotyczącym radykalnej różnicy między światem przyrody a światem człowieka[89]. To antynaturalistyczne nastawienie rodzi, między innymi, zagadnienie warunków konstytuujących przedmiot nauk humanistycznych. W tym zakresie Koneczny wykazuje różnicę między tymi obszarami, zasadzającą się na pojęciach przyczynowości – mającą charakteryzować przyrodę, oraz celowości – właściwej światu ludzkiemu[90]. W takiej perspektywie w świecie społecznym wszelkie działania podejmowane są nie wskutek przyczyn, lecz ze względu na określony cel. Są wysiłkiem zmierzającym do zrealizowania istniejących już, tj. uświadamianych sobie, określonych i aktualnie pożądanych celów, czyli wartości. Dowodzi to jeszcze raz, że wartości – zdaniem Konecznego – wyprzedzają społeczne doświadczenie.

Wyłania się stąd wniosek, iż kategorie bytu ludzkiego są wartościami obiektywnymi, transcendentalnymi, tworzącymi rickertowskie „drugie królestwo". Istnienie wartości, jak i dążenie ku nim jest podstawowym elementem organizującym rzeczywistość ludzką, w której zostają skonkretyzowane, stając się wartościami kulturowymi, konstytuującymi wszelkie możliwe formy społecznej organizacji rodzaju ludzkiego.

Taka interpretacja kategorii bytu ludzkiego – nie jedyna[91] – nie odbiega od przyjmowanego w nurcie antypozytywistycznym rozumienia świata wartości jako fundamentu nauk humanistycznych. Koneczny zresztą *expresis verbis* z niekłamaną sympatią powołuje się na Rickerta i Znanieckiego jako na tych, którzy z powodzeniem przezwyciężyli naturalizm pozytywizmu oraz przyznawali priorytet kulturze interpretowanej przy pomocy wartości[92]. W powyższym kontekście Koneczny jest „nieodrodnym dzieckiem" antynaturalistycznego nastawienia z pierwszych lat naszego wieku.

Kategoriom bytu człowieczego, mimo że pełnią one zasadnicza rolę w nauce o cywilizacji, Koneczny nie poświęca zbyt dużo uwagi. Istnieje wręcz niewspółmierność pomiędzy wartością dla tej nauki problematyki *quincunx* a miejscem, gdzie jest poruszana. Być może, będąc także i konfesyjnie zwolennikiem aksjologii neotomistycznej, nie czuł się zmuszony do dokładniejszej eksplikacji wartości tworzących *quincunx*. A przecież to właśnie głównie kategorie bytu ludzkiego służą mu do stworzenia swoistej interpretacji cywilizacji.

---

[89] Patrz rozdziały: *Odrębność ducha*, [w:] F. Koneczny: *O ład w historii, Ciało i dusza, Prawa przyrody i ducha*, [w:] *Rozwój moralności...*

[90] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 10; *Rozwój moralności...*, s. 114–117.

[91] Z. Pucek: *Feliks Koneczny: Teoria pluralizmu cywilizacyjnego...*, s. 172. Autor interpretuje wartości *quincunx*, jako wartości wytworzone w społecznym procesie rozwoju.

[92] F. Koneczny: *Rozwój moralności...*, s. 100–101.

2. Cywilizacja

Zasadnicze wnioski, wynikające z poszukiwania ostatecznej podstawy ludzkiej organizacji społecznej, brzmią następująco: *eidos* wszelkiego typu form społecznej więzi to zestaw pięciu kardynalnych wartości zwanych *quincunx*; na gruncie historyczno-socjologicznym obiektywizuje się on w postaci różnych jakościowo faktów kulturowych, np. różnych systemów moralności. Różnorodność ta wyznaczona jest przez każdorazowo zrelatywizowany historycznie sposób ustosunkowania się danych zrzeszeń ludzkich do podstawowych wartości egzystencji człowieka.

Opierając się na powyższych wnioskach, jak i na danych etnograficznych, Koneczny zauważa, iż ilość możliwych kombinacji w pojmowaniu wartości *quincunx* jest nieograniczona[93]. Wszakże nie zajmuje się on wszystkimi możliwościami, jego uwagę przykuwają tylko takie zrzeszenia ludzkie, które nie są efemerydami, lecz które w skali historycznej cieszą się znaczną długotrwałością. Dochodzi tu do głosu dążenie Konecznego, jako historyka, do stworzenia syntezy historycznej, której podmiotem mogą być długowieczne organizmy społeczne. Synteza historyczna operuje przecież tylko takim materiałem. Stąd też wysiłek krakowskiego uczonego w powyższej perspektywie skierowany jest na wykrycie niezbędnych warunków umożliwiających ludzkim społecznościom historyczną trwałość i znaczenie.

Zdaniem Konecznego, trwałość i stabilność jakiegokolwiek ludzkiego zrzeszenia jest przede wszystkim uzależniona od jego wewnętrznej organizacji, od – jak pisze – „metody życia zbiorowego". Uważa on, że wszystkie zbiorowości funkcjonują na podstawie identycznego schematu, który jakkolwiek wypełniany jest w porządku empiryczno-historycznym różnoraką treścią, to zawsze pod względem strukturalnym zachowuje wymiar uniwersalności. Schemat ten obejmuje trzy zasadnicze płaszczyzny organizacji społecznej: prawo, stosunek danej zbiorowości do czasu i zwłaszcza sferę pięciu kardynalnych kategorii bytu ludzkiego. Na tych płaszczyznach ogarniających swoim zakresem – według polskiego historyka – wszelkie przejawy życia społecznego ma miejsce konstruowanie rzeczywistości społecznej.

Po pierwsze, Koneczny utrzymuje, że warunkiem istnienia w znaczącej skali historycznej każdego społeczeństwa jest konieczność wprowadzenia prawa. Prawo bowiem spełnia ważną funkcję w życiu zbiorowym, regulując zewnętrzny wymiar stosunków międzyludzkich co najmniej trzech zakresach: rodzinnym, majątkowym i spadkowym. Autor *O wielości cywilizacji* traktuje prawo bardzo szeroko, w jego ujęciu owa normatywna sfera życia społecznego obejmuje zarówno reglamentację ludzkich zachowań, jak i całą dziedzinę zinstytucjonalizowanych stosunków życia prywatnego i publicznego. Zakresy te, jak

[93] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 145.

również relacje – mocno rozróżniane przez Konecznego – między prawem prywatnym a publicznym muszą być zawsze ze sobą uzgodnione: „jednakowość prawa [jest – L. G.] – pisze historyk – pierwszym warunkiem zrzeszenia, a potem zawsze jednakowe pojęcia prawne rozstrzygają o poczuciu tożsamości zrzeszeniowej"[94]. W przeciwnym wypadku, gdyby przykładowo prawo rodzinne nie było współmierne z majątkowym, społeczność by się rozpadła.

W drugiej płaszczyźnie Koneczny zwraca uwagę na społeczne poczucie czasu jako jeden z podstawowych parametrów życia zbiorowego. Uważa on, iż bez wspólnej rachuby czasu i jego społecznego pojmowania określone zbiorowości pozbawione byłyby znaczącej więzi wewnętrznej, wyrażającej się takimi właściwościami jak terminowość, zobowiązanie czy odpowiedzialność. W ogólniejszym jeszcze sformułowaniu, ten warunek istnienia społeczeństw polega na „opanowaniu" czasu, którego szczytowym osiągnięciem jest „świadomość historyczna danego społeczeństwa i wysuwanie z tego należnych wniosków na przyszłość"[95]. W takim też kontekście polski badacz dziejów deklaruje się jako zwolennik kultywowania tradycji, gdyż – powtarza za J. G. Herderem – „kultura rodzi się z tradycji i tradycją żywi; tradycja jest kością pacierzową wszelkiej kultury"[96].

Jednak, w myśl Konecznego, najbardziej fundamentalne znaczenie dla więzi społecznej mają prezentowane już kategorie bytu człowieka. Wyznaczają one w istocie całokształt tego, co określa się pojęciem kultury w szerokim znaczeniu, obejmującej duchowy i materialny aspekt działalności ludzkiej. O obliczu danej zbiorowości decyduje przede wszystkim właśnie *quincunx* – tak z powodów możliwości bezpośredniej obserwacji jego obiektywizacji, jak i zakresu występowania. Stąd polski historyk przywiązuje szczególną wagę do wyeksponowania znaczenia wartości egzystencjalnych człowieka dla społecznej konsolidacji. W związku z tym utrzymuje, że tylko taka zbiorowość dysponuje mocną i trwałą strukturą społeczną, w której wszelkie zakresy kategorii *quincunx*, wzajemnie się uzupełniając, tworzą koherentną i niesprzeczną kulturową całość. Wystarczy, gdy chociażby jedna z wartości będzie kolidować z pozostałymi, aby struktura społeczna cywilizacji poczęła się rozluźniać i chylić ku upadkowi. Myśl tę najpełniej ilustruje znaczny objętościowo cytat z rozważań Konecznego, dotyczących niecenionej przez niego ze względu na znikome – jak uważa – znaczenie historyczne starożytnej Grecji:

Jakże wysoko stanęły w Helladzie kategorie prawdy przyrodzonej i piękna, nauki i sztuki. Ateńczykom powiodło się narzucić swe prace i pojęcia w tych dziedzinach całej Grecji i daleko poza Grecję. Ale stosunek do trzech innych kategorii człowieczeństwa pozostawał niemal w każdym zakątku Hellady innym. Inaczej wychowywano i ćwiczono młodzież w Atenach i w Sparcie i inne

[94] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 31.
[95] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 283.
[96] Idem: *Polskie Logos a Ethos...*, t. I, s. 33.

pojęcia o zdrowiu panowały w Atenach, a inne w Sybaris. Dobrobyt w innych zgoła objawiał się formach w Lacedemonie, w innych zaś w Koryncie. Co uchodziło za moralne w Tebach, wywoływało zgorszenie w Argos. Stosunek Hellenów do pięciu kategorii *quincunx* był bardzo różny, pełen nawet sprzeczności tak dalece, iż o jakiejś współmierności nie ma wcale mowy [...]. Niewspółmierność fundamentalnych warunków zrzeszeń pogrążyła Greków w konieczności poprzestawania na „państewkach". Zrzeszenie nie mogło się rozszerzyć poza obszar, na którym panowała współmierność urządzeń i poglądów danego typu. Ponieważ żaden z tych typów nie stał się ogólnogreckim, więc też nie mogło powstać zrzeszenie powszechnogreckie[97].

Reasumując, metoda życia zbiorowego jest sposobem określającym prawne reguły stosunków międzyludzkich, jednolity system społecznego pojmowania czasu oraz wszechstronny zakresem zespół zinternalizowanych przez określone zbiorowości i jednolicie rozumianych wartości. Metoda taka sprowadza się faktycznie do wytworzenia w określonych społeczeństwach wspólnego, spójnego i logicznie powiązanego, przyjętego na zasadzie dobrowolności – co Koneczny podkreśla – systemu poglądów i pojęć, tworzących w sumie określony i jednolity paradygmat kulturowy. Zdaniem autora koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego, każdy taki kulturowy wzorzec konstruowany jest na podstawie naczelnej zasady, zwanej przez niego zasadą współmierności.

Zasada owa „polega na różnicach bez sprzeczności, nie jest jednostajnością, lecz rozmaitością wzajemnie się uzupełniającą"[98], określa ona proces usystematyzowania treści trzech wyróżnionych płaszczyzn organizacji społecznej, zgodnie z nadrzędną regułą wewnętrznej niesprzeczności różnorodnych pojęć i poglądów, wchodzących w skład każdej z tych płaszczyzn. Zasada współmierności pełni rolę integrującą nie tylko w obrębie systemu prawa, świadomości czasu i pojmowania zasadniczych wartości ludzkiej egzystencji. Swym zasięgiem obejmuje ona jednocześnie wszystkie płaszczyzny, konstruując z nich jednolity system kulturowy, stoi na straży jego spójności oraz usiłuje uzgodnić z danym kulturowym *status quo* wszelkich nowych kulturowych faktów. Zadaniem głównym zasady współmierności jest dynamiczne, nieustannie zachodzące wzmacnianie struktury społecznej poprzez porządkowanie treści kulturowych według reguły niesprzecznego urządzenia rzeczywistości społeczno-kulturowej i harmonijnego wiązania wszystkich jej elementów.

Metoda życia zbiorowego wraz z zasadą współmierności stanowi społeczny mechanizm tworzenia stanu równowagi wewnątrzkulturowej, polegającej na zgodności i spójności wszelkich składników kulturowych. W tym właśnie mechanizmie Koneczny upatruje nie tylko podstawy wszelkich form życia społecznego, ale i od jego skuteczności uzależnia rozwój, historyczną moc i trwałość strukturalnej więzi zrzeszeń ludzkich. Gdy metoda organizacji ludzkiego społeczeństwa nie zachodzi w zgodzie z zasadą współmierności, dane

[97] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 118.

[98] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 118

zrzeszenie pozbawione jest możliwości (w skali historycznej) trwalszego zaznaczenia swej obecności i jako takie nie interesuje autora *O wielości cywilizacji.*

W wyniku opisania społecznego świata metodą ujęcia strukturalnego przy pomocy pojęć *quincunx*, płaszczyzn organizacji społecznej i zasady współmierności Koneczny uzyskuje ostatecznie model zbiorowości ludzkiej, ufundowany głównie poprzez integrującą go więź kulturową. Taki model zrzeszenia ludzkiego został przez niego nazwany cywilizacją. Cywilizacja nie jest niczym innym jak tylko określonym przez daną zbiorowość sposobem swej społecznej organizacji, której wyrazem jest zawsze historyczno-społeczne zrelatywizowane rozumienie zasadniczych wartości egzystencji ludzkiej, system prawa i wspólne poczucie czasu. Mówiąc słowami Konecznego: „cywilizacja jest to metoda życia zbiorowego. Tak jest! Cywilizacja jest po prostu metodą"[99].

Z takiego punktu widzenia, na miano cywilizacji zasługują te wszystkie zrzeszenia, które wypracowały właściwy sobie wzorzec kulturowy, odrębny od innych, przejawiający się w funkcjonalnie działającej metodzie, ujmującej w harmonijną całość płaszczyzny społecznej organizacji. Rzeczywistość społeczna w tym kontekście, w porządku zarówno synchronicznym, jak i diachronicznym, składa się z wielości takich metod życia zbiorowego – z wielości cywilizacji. Przemawiają za tym nie tylko antropologiczne, najogólniej – empiryczne konstrukcje, które Koneczny podsumowuje:

> [...] od pierwszych ognisk po dni nasze, ogrom czasu; od Pigmejów do ulicy N. Yorku, ogrom różnic wszelkich przymiotów ludzkich na ogromie globu. Wszędzie i zawsze znaczy się jakieś życie zbiorowe, niemal wszędzie i zawsze odmienne[100].

Myśl o zróżnicowanych formach zbiorowości ludzkich wynika również z porządku teoretycznego. Z dwóch twierdzeń – z których pierwsze głosi historyczny relatywizm kategorii *quincunx,* drugie zaś oznajmia, że *quincunx,* obok systemu prawa i poczucia określonego czasu społecznego, znajduje się u podstaw sposobu kształtowania metody organizacji określonych zbiorowości – wynika wniosek o pluralizmie sposobów organizacji życia zbiorowego. Rzeczywistość społeczna jest zatem sumą różnorodnych, uwarunkowanych historycznie i doświadczeniem społecznym, cywilizacji. Taki wywód właśnie spowodował, że Koneczny swą główną pracę zatytułował: *O wielości cywilizacji.*

Wskutek działania metody życia zbiorowego w określonej społeczności każdorazowo wytwarza się charakterystyczny dla niej paradygmat kulturowy, zawsze odmienny od innych. Wzorce te stanowią tak odmienne całościowo systemy życia społecznego, że aż są one wzajemnie nieprzekładalne i niezrozumiałe. Zapewniają one członkom danych zrzeszeń tożsamość społeczną, identyfikację ze swoją grupą społeczną (z cywilizacją) oraz określone usytuowa-

---

[99] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 154.
[100] *Ibid.*, s. 153.

nie w (uważanej za swoją) danej strukturze społecznej. Stanowi to jednocześnie podstawę do dystansowania się wobec innych niż własna form społecznej organizacji. Pojawia się w konsekwencji niezrozumienie i odczucie obcości w stosunku do wszystkich innych cywilizacji. W sumie cywilizacja jest autonomiczną całością społeczną, której cechą jest kulturowa samowystarczalność.

W powyższym znaczeniu koncepcja metody życia zbiorowego i cywilizacji jest porównywalna do innych wysiłków socjologiczno-antropologicznych podjętych później – co zasługuje na szczególne podkreślenie. Ich wynikiem są pojęcia takie jak „funkcja" B. Malinowskiego, „wzorzec kultury" F. Boasa czy „system kulturowy" T. Parsonsa, służące na gruncie antropologii kulturowej i socjologii do wyjaśnienia jednego z najważniejszych problemów humanistyki – zjawiska integracji kultury[101]. Wysiłki te zmierzały do tworzenia modelowych struktur społeczeństwa ludzkiego, których istotną cechą jest autonomiczność, wewnętrzna kulturowa samowystarczalność i funkcjonalne powiązanie w organiczną całość wszelkich elementów składających się na dany układ społeczno-kulturowy.

Koncepcja Konecznego jest przy tym czymś więcej niż tylko prostym opisem cywilizacyjnego zróżnicowania rodzaju ludzkiego. Wskazuje ona na charakter różnicy kultur. Autor wprost pisze, że jego teoria cywilizacji przekracza ideę kręgów kulturowych[102]. Uważa, że „cywilizacje zupełnie nie łączą ludów ziemi, lecz dzielą je i nigdy dzielić nie przestaną", mając tu na myśli wręcz gatunkowe zróżnicowanie ludzkości. Cywilizacja – w modelowym ujęciu – oznacza hermetyczną, nieprzenikliwą i wręcz ontologiczną całość; jej cechą fundamentalną jest, w szerokim znaczeniu, kulturowy autarkizm, który wyklucza możliwość i potrzebę wymiany jakości kulturowych. W tym z kolei znaczeniu koncepcja cywilizacji Konecznego jest analogiczna do pojęcia kultury O. Spenglera. Obaj, mimo różnic terminologicznych, mają w tym wypadku na myśli autonomiczne całości społeczne o wielkim zasięgu. Dodać też należy, że swe koncepcje tworzyli oni niezależnie od siebie i w tym samym czasie. Szukając innych jeszcze paraleli do modelu cywilizacji Konecznego, można tu odwołać się do teorii XIX-wiecznego ideologa rosyjskiego panslawizmu N. Danilewskiego, którego typy kulturowo-historyczne są porównywalne w omawianym względzie z cywilizacją polskiego historyka, a już szczególnie z pojęciem kultury filozofa niemieckiego.

Traktowanie przez Konecznego rzeczywistości społecznej jako sumy różnorodnych cywilizacji pociąga za sobą, dość nieoczekiwane jak na historyka, twierdzenie, że kategoria ludzkości okazuje się beztreściowa. Czy to z socjo-

---

[101] Pojęcia metody życia zbiorowego w powyższym znaczeniu używa Koneczny już od roku 1921 (*Polskie Logos a Ethos...*, t. I, s. 7 i dalej), natomiast pozycja: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* B. Malinowskiego ukazała się w 1922 roku w Londynie, zaś F. Boas i jego uczniowie pojęcie „wzoru kultury" wprowadzili dopiero w latach 30. naszego stulecia. Bliżej o integracji kultury patrz: A. Kłoskowska: *Kultura masowa*, Warszawa 1980, s. 49 i dalej; *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 75–81.

[102] F. Koneczny: *Prawa dziejowe...*, s. 24.

logicznego, czy też z historycznego punktu widzenia nie ma czegoś takiego jak ludzkość. Samo pojęcie „ludzkość" jest niczym więcej jak hipostazą. Dlatego też, według polskiego historyka, historia powszechna, jak i jej najwyższy szczebel – synteza historyczna powinna traktować jedynie o dziejach cywilizacji i ich wzajemnych stosunkach[103]. Lecz – chociaż zdaje on sobie sprawę z tego, że „cywilizacja jakaś istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe, chociażby najprymitywniejsze" – uważa, że z punktu widzenia nauki o cywilizacji „można zajmować się bliżej tylko cywilizacjami historycznymi, które trwały dość długo, żeby być obserwowanymi, a zaważyły na biegu dziejów"[104]. Oto przedmiot jego badań historycznych i historiozoficznych.

Koneczny w historii powszechnej wyróżnia dwadzieścia dwie takie wielkie historyczne cywilizacje.

Z tej liczby wytworzyła epoka starożytna cywilizacji siedemnaście, wieki zaś średnie zaledwie trzy. Oto ich rejestr: chińska, egipska, bramińska, żydowska, babilońska, irańska, syryjska, tybetańska, punicka, sumerska, egejska, numidyjska, turańska, spartańska, attycka, hellenistyczna, rzymska – i trzy średniowieczne: bizantyjska, łacińska, arabska. Historycznymi były również indiańskie cywilizacje Inków i Azteków, których powstania nie umiemy chronologicznie oznaczyć[105].

Z wykazu tego najbardziej interesują go cywilizacje istniejące w czasach mu współczesnych, a więc bramińska i chińska, które sytuują się na terenie Dalekiego Wschodu; cywilizacja arabska, pokrywająca się z obszarami zamieszkałymi przez plemiona arabskie i ludy wyznające religię islamską; cywilizacja żydowska, znajdująca się w rozproszeniu, aczkolwiek, jak pisze, na terenie Polski w XIX wieku utworzyła ona silny bastion; cywilizacja bizantyjska, która po upadku Konstantynopola znalazła dobry grunt na ziemiach niemieckich; cywilizacja turańska, powstała na Nizinie Turańskiej na Morzem Kaspijskim, która zawładnęła obszarem Rosji, wytwarzając tam dwie odmiany: turańsko-słowiańsko-moskiewską i kozacką; wreszcie cywilizacja łacińska, która oznacza to, co rozumie się przez pojęcie cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

Określiwszy przedmiot swych badań historycznych i historiozoficznych, Koneczny zwrócił uwagę na to, że każda z poszczególnych cywilizacji obfituje w swoiste dla siebie wewnętrzne zróżnicowania o wymiarze tak czasowym, jak i przestrzennym.

Weźmy pod uwagę np. średniowieczną metodę ustroju życia zbiorowego katolickiej Europy. Któż zaprzeczy, że była to jedna wspólna cywilizacja? A jednak jakież różnice na jej tle! Na Zachodzie ustrój feudalny, a w Polsce brak feudalizmu; obok państw dynastycznych wieku XIV w Polsce powstaje równocześnie idea państwa narodowego; odmienny ustrój życia zbiorowego w miastach, odmienny u rycerstwa; co za różnice środowiska trubadurów a Hanzy i minnesaengerów! [...] Różnice aż rażą, podczas gdy podobieństwa widoczne są tylko wprawnemu oku [...][106].

---

[103] *Ibid.*, s. 20.

[104] Idem: *O ład w historii...*, s. 17.

[105] *Ibid.*, s. 18.

[106] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 159.

Koneczny uważa więc, że każda cywilizacja przy zachowaniu niepowtarzalnego oblicza składa się z mozaiki różnorodnych elementów wyrastających historycznie na bardzo różnych podłożach: geograficznym, stanowym, politycznym czy wyznaniowym. Niemniej są to różnice tylko rodzaju, ich wspólna cywilizacyjna przynależność gatunkowa – rzec można – jest zdeterminowana jednolitym fundamentem: zasadniczo podobnym rozstrzygnięciem kwestii, tworzących wymienione wyżej trzy płaszczyzny społecznej organizacji. Wyodrębniającą się w powyższy sposób część składową cywilizacji Koneczny określa mianem kultury.

Odróżnianie cywilizacji a kultury w tym sensie, żeby jednego z tych wyrazów używać do oznaczania zewnętrznej (materialnej) strony życia, drugiego zaś do wewnętrznej (duchowej), utrzymać się nie da wobec tego, że jedne i drugie objawy splatają się jak najściślej, nierozerwalnie. Wszelka kultura mieści w sobie obie strony: duchową i materialną, które rozwijają się historycznie mniej więcej równolegle i równocześnie. Ponieważ zaś zachodzi potrzeba odróżnienia części cywilizacji (np. polskiej) od całości (łacińskiej) – proponuję używanie wyrażeń: kultura, cywilizacja – na oznaczenie tego właśnie stosunku części do całości[107].

Zatem każda cywilizacja zawiera szereg poszczególnych kultur różniących się między sobą, lecz nie w sposób zasadniczy. Fakt przynależności do jednej z cywilizacji przesądza o kulturowym pokrewieństwie. Na przykład kultury: polska i francuska są częściami cywilizacji łacińskiej, mimo dzielących je różnic, natomiast nie ma już pokrewieństwa z nimi np. kultura turecka, gdyż wchodzi ona w skład diametralnie różnej od łacińskiej cywilizacji arabskiej.

Ustalając w ten sposób relację inkluzji między cywilizacją a kulturą oraz określając swe rozumienie terminu „kultura", Koneczny jednocześnie ustosunkowuje się do niejednoznacznie na przełomie ostatnich stuleci ustalonego zakresu znaczeniowych owych pojęć. „Cywilizacja" to największy zakresowo odłam ludzkości, o którego wspólnocie decyduje metoda życia zbiorowego, swym zasięgiem kodyfikująca wszelkie przejawy życia ludzkiego, tworząc tym samym autonomiczną, samowystarczalną i niepodlegającą wpływom innych cywilizacji całość. Każda z wielu historycznie wytworzonych cywilizacji jest sumą swych odmian zwanych kulturami, które w płaszczyźnie zjawiskowej tworzą wielokształtność postaci macierzystej cywilizacji.

Idea cywilizacji Konecznego jako modelowe ujęcie zbiorowości ludzkiej szczególnie współbrzmi z koncepcją kultury, którą za A. Kłoskowską można nazwać kulturą globalną. Do zasadniczych cech tej współcześnie najbardziej popularnej koncepcji kultury należą: po pierwsze, strukturalne rozumienie zjawiska kultury jako złożonej całości, w obrębie której wszelkie jej elementy składowe są wewnętrznie powiązane; po drugie, ów całościowy charakter wyraża się w dwóch sferach rzeczywistości społecznej – dotyczy on całokształtu ludzkich

[107] Idem: *Polskie Logos a Ethos...*, t. I, s. 7. O takim rozumieniu kultury patrz także: A. Hilckman: *Feliks Koneczny i porównawcza...*, [w:] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 116.

zachowań oraz wytworów tychże zachowań. W tym znaczeniu możliwa staje się fuzja przedmiotowa socjologii z antropologią kulturową; po trzecie, kultura w ujęciu globalnym traktowana jest w sposób uniwersalistyczny, jej zasięg obejmuje wszystkie, zarówno w aspekcie czasowym, jak i przestrzennym, ludzkie zachowania i ich rezultaty; po czwarte wreszcie, uniwersalny zakres kultury pozwala posługiwać się terminem „kultura" nie w sensie wartościującym, jak to powszechnie miało miejsce w XIX wieku (a i współcześnie nie jest czymś odosobnionym), ale wyłącznie w znaczeniu opisowym[108].

Warunki te wzorowo spełnia model cywilizacji Konecznego. Jest to bowiem całościowy model kultury ludzkiej, który na trzech płaszczyznach organizacji życia społecznego obejmuje pełnię zjawisk społeczno-kulturowych. *Quincunx*, obiektywizując się, zakreśla obszerne ramy dla społeczno-kulturowej działalności człowieka, z kolei system prawa powołuje do życia cały szereg instytucji społecznych, począwszy od rodziny, a kończąc na państwie, zaś opanowanie czasu przybiera u Konecznego prawie zawsze postać tradycji, która już od czasów J. G. Herdera uważana jest za główny mechanizm kultury, polegający na ustalaniu i utrwalaniu wzorów zachowania. Wszystkie te czynniki, wskutek zasady współmierności, sumują się w koherentną strukturę, tworząc tym samym wewnętrznie powiązany, określony historycznie system kulturowy. Następnie owe płaszczyzny społecznej organizacji rodzaju ludzkiego nie uwzględniają jedynie rezultatów kulturowo twórczej działalności człowieka, organizują one przecież obszar ludzkiego zachowania, co uwidoczniają chociażby kategorie dobrobytu i zdrowia, ale także wywierają wpływ na emocje i myśli człowieka – przykładowo tradycja czy kategoria przyrodzonej i nadprzyrodzonej prawdy. Modelowi stworzonemu przez Konecznego przysługuje również charakter uniwersalny. Wszak stara się on opisywać każdy z możliwych typów społeczno-kulturowej organizacji, od społeczności ustroju rodowego do formacji społecznych jemu współczesnych. Zachodząca różnica w stosunku do koncepcji kultury globalnej, polegająca na tym, że Konecznego interesują tylko wielkie struktury społeczne, bynajmniej nie pozbawia jego myśli wymiaru powszechnego. Z punktu widzenia historyka ograniczenie to staje się nawet naturalne. W końcu także pojęcia płaszczyzn organizacji społecznej, metody życia zbiorowego z zasadą współmierności nie służą Konecznemu – przynajmniej w założeniach – do wartościowania poszczególnych badanych przez niego wielkich zakresowo kultur. Celem jest głównie opis społecznego świata oraz wytłumaczenie przyczyn jego zróżnicowania.

Ponadto obie koncepcje, konecznianska i kultury globalnej, dzielą wspólne przeświadczenie, iż kulturotwórcza działalność człowieka wyrasta z jego materialnej i duchowej aktywności o charakterze społecznym i progresywnym, zmierzającej do budowania „świata ludzkiego". W tym sensie kultura rozumiana

[108] A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 19–20, 24–25, 34.

jest jako przeciwieństwo natury, aczkolwiek na niej bazuje – tworzenie kultury to przezwyciężenie natury. W tym też znaczeniu wymaga ona odmiennego od metod przyrodoznawstwa podejścia badawczego[109].

Patrząc zatem z punktu widzenia współczesnych rozważań nad kulturą, śmiało można refleksję Konecznego nad cywilizacją potraktować jako próbę sformułowania teorii kultury globalnej. Kultura taka, czyli w jego nomenklaturze – cywilizacja, staje się przedmiotem badań historycznych ze względu na holistyczny sposób ujmowania wszelkich zjawisk życia ludzkiego oraz z powodu najszerszej, z dających się zastosować, skali określającej „pojemność" jednolitego organizmu społecznego. Właśnie ten aspekt „pojemności" zadecydował, że Koneczny nazwał swą teorię nauką o cywilizacji. Jednocześnie z powyższego rozumienia cywilizacji jako pojęcia także oznaczającego najobszerniejszą i najpełniejszą strukturę społeczną wyłania się możliwość zinterpretowania jej na gruncie makrosocjologii.

3. Cywilizacja jako aksjologiczno-normatywna makrostruktura społeczna

Pierwszym zagadnieniem niniejszego paragrafu jest wykazanie możliwości ujęcia cywilizacji jako struktury społecznej. Należy więc za S. Ossowskim powtórzyć, że:

> Gdy mówi się o strukturach społecznych, ma się zawsze na myśli struktury złożone, struktury wielkich zróżnicowanych społeczności, pojmowane przede wszystkim jako system stosunków pomiędzy grupami, z których się ta zbiorowość składa, i stosunków pomiędzy osobnikami, zachodzącymi ze względu na kategorie społeczne, do których te osobniki należą[110].

Kategorie społeczne, stanowiące o strukturze społecznej, określają możliwości podziału ludzkości; mówią o stratyfikacji społecznej, o sposobie utrzymania, o grupach zawodowych, o przynależności etnicznej, o wyznaniach itp. regułach podziału. Nawiązujące się stosunki między grupami społecznymi, konstytuowanymi według owych kategorii, przybierają trojaką postać: stosunków wynikających z podziału pracy, władzy i stosunków dystansu, więzi i antagonizmów społecznych[111].

Czy jednak cywilizacja, która została zaprezentowana jako przykład teorii kultury globalnej, może być interpretowana z socjologicznego punktu widzenia,

---

[109] *Ibid.*, rozdział zatytułowany: *Kultura a natura, Od ujęcia ontologicznego do metodologicznego* oraz s. 22–23.

[110] S. Ossowski: *O strukturze społecznej*, Warszawa 1986, s. 17.

[111] *Ibid.*, s. 14.

do którego przecież należy przedstawione wyżej zagadnienie struktury społecznej? Jeśli tak, niezbędne jest postawienie następnego pytania: czy możliwe jest łączne, bazujące na wspólnym zakresie przedmiotowym, traktowanie kultury i społeczeństwa? Otóż przy bardzo szerokim pojmowaniu kultury odpowiedzi brzmią twierdząco. Określenie kultury jako rezultatu ludzkiej aktywności i całości tego, co zostało wytworzone przez człowieka, jednoznacznie utożsamia pojęcie kultury i społeczeństwa. Takie rozumienie kultury wiąże się głównie z podkreśleniem roli wartości jako czynników decydujących o fundowaniu świata specyficznie ludzkiego, obejmującego wszystko to, co przeciwstawia się naturze. W takim też znaczeniu koncepcja kultury globalnej oznacza całokształt zjawisk społeczno-kulturowych; w jej horyzoncie przedmiotowym, obok podejmowanych tradycyjnych zagadnień *stricte* kulturowych, znajdują się także kwestie dotyczące społeczeństwa i struktur społecznych[112]. Wobec tego uprawniony jest wniosek, iż cywilizacja jako konstrukcja zbieżna z kulturą globalną swym zakresem pokrywa się ze społeczeństwem i może być rozpatrywana zarówno z perspektywy kulturowej antropologii, jak i socjologii.

Przyjrzyjmy się temu drugiemu ujęciu w kontekście ukazania cywilizacji jako struktury społecznej. Cywilizacja, definiowana przez pojęcie metody życia zbiorowego, wyraża przede wszystkim kulturową wspólnotę wielkiej grupy ludności, zasadzającą się na zbliżonym lub identycznym, zinternalizowanym rozumieniu wartości *quincunx*, systemu prawa i poczucia czasu. Współmierny zestrój tych elementów wytwarza swoisty paradygmat kulturowy, tworzący podstawową – według Konecznego – więź społeczną, której zadaniem jest wzmacnianie stabilności i trwałości danej cywilizacji. Wynikają stąd dwa zagadnienia. Pierwsze z nich mówi o więzi społecznej. Więź ta – o charakterze więzi kulturowej – zachodzi między wszelkimi możliwymi do wyodrębnienia kategoriami społecznymi, i ona najbardziej interesuje Konecznego. Drugie zagadnienie informuje o pozostałych rodzajach stosunków znamionujących strukturę społeczną. Chodzi mianowicie o to, że płaszczyzny organizacji społecznej – pole działania metody życia zbiorowego, każdorazowo historycznie relatywizowane, w danej cywilizacji tworzą zawsze zobiektywizowany, intersubiektywny system społeczny, składający się ze zjawisk kulturowych w rodzaju konkretnej nauki, religii, moralności, ekonomii, systemu prawnego regulującego życie tak prywatne, jak i publiczne oraz tradycji – generalnie bazującej na poczuciu czasu. Kiedy Koneczny w opisie poszczególnych cywilizacji wypełnia ów abstrakcyjny schemat empiryczną treścią, okazuje się, że każda z tych płaszczyzn życia społecznego staje się podstawą wyodrębniania się licznych – w terminologii Ossowskiego – kategorii społecznych, przykładowo: rodziny monogamicznej lub poligamicz-

[112] O relacjach między kulturą a społeczeństwem patrz: J. J. Wiatr: *Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1981, s. 38–46 oraz A. Kłoskowska: *Socjologia kultury*, s. 216–268.

nej, ustroju rodowego, grup wyznaniowych, grup wynikających z podziału pracy, uznawanego systemu etycznego, państwa, narodu i wielu innych. Następnie z postulatu współmierności między płaszczyznami życia społecznego, głoszącego konieczność harmonijnego ich powiązania, wynika wniosek, iż między zasadzającymi się na nich kategoriami społecznymi zawiązują się określone stosunki społeczne. Zmierzając tropem analiz Konecznego, dotyczących współczesnych mu cywilizacji historycznych, daje się poznać, że zwracał on głównie uwagę na dwa problemy, mianowicie na rolę moralności w życiu społecznym oraz na znaczenie prawa w organizacji zinstytucjonalizowanych przejawów życia zbiorowego. Właśnie ten obszar najpełniej uwidacznia wielopłaszczyznowość i skomplikowany charakter stosunków zależności między rozmaitymi kategoriami społecznymi, wynikający z zajmowanych pozycji względem władzy. Ten charakterystyczny stosunek do struktur społecznych obrazowany jest przez Konecznego w sferze życia prywatnego, np. gdy omawia stosowanie prawa własności prywatnej w ustroju rodowym, oraz w wymiarze życia zbiorowego, np. przy okazji prezentacji sposobów powstawania i zakresu prawa publicznego, szczególnie w kwestiach monizmu i dualizmu prawnego, a także w aspekcie relacji społeczeństwo–państwo[113]. Konecznemu nieobce jest również ujmowanie grup społecznych we wzajemnych relacjach, wytyczonych stosunkiem odnoszącym się do podziału pracy, aczkolwiek należy przyznać, że głębiej nie zajmował się tymi zagadnieniami. Można tu powołać się na przykład stratyfikacji wytyczonej wspomnianym już trojakim sposobem walki o byt, walki materialnej, ale i walki umysłowej i moralnej, w których to upatrywał źródła postępu. Stąd też wynikają stosunki między grupami społecznymi, zajmującymi się wzmiankowanymi rodzajami walki o byt, którą przecież należy pojmować jako pracę w różnych jej przejawach. Warto tu nadmienić, że w tym zakresie Koneczny docenia wysiłek pracy fizycznej, jednakże nie ona przykuwa jego uwagę. Jednoznacznie optuje on za pozostałymi rodzajami pracy, co przejawia się w pozytywnym wartościowaniu tych grup społecznych, w domenie których mieści się walka o byt szeroko rozumianej inteligencji i kleru.

W przyjętej perspektywie socjologicznej cywilizacja staje się nie tylko pojęciem oznaczającym kulturę globalną, ale równocześnie tworzy ona swoistą – uwarunkowaną płaszczyznami organizacji życia zbiorowego – strukturę społeczną. Koneczny był świadomy tego faktu, chociaż zbyt go nie eksponował. Pisał:

> [...] wielkie zróżniczkowanie życia na ziemi to nic innego, jak tylko rozmaitość metod w ustrojach życia zbiorowego, z czego też wynika rozmaitość struktur społecznych [...]. Metody życia zbiorowego i struktur społecznych były i są rozmaite, a każda z nich wytwarza osobną cywilizację[114].

---

[113] Z. Pucek: *Feliks Koneczny: Teoria pluralizmu cywilizacyjnego...*, s. 162–171; także F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 109–130; *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*, rozdz. pt. *Państwo a społeczeństwo*.

[114] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 14.

Ujęcie cywilizacji jako struktury społecznej, której cechą jest duża „pojemność", czyli obszerny zakres jej występowania, powoduje, że cywilizację należy potraktować jako specyficzną strukturę społeczną – mianowicie jako makrostrukturę.

Makrostruktura jako przedmiot badawczy makrosocjologii oznacza wspólnotę zaspokajającą w dużej części, o ile nie w pełni, potrzeby ludzkie, jakie mogą powstawać w ramach zbiorowości. Makrostruktura oznacza wielkie organizmy społeczne, którym przypisuje się następujące atrybuty: samoistności, pojmowanej jako funkcja zaspokajająca potrzeby członków makrostruktury oraz wytyczająca ramy i kierunki życia społecznego; złożoności z wielu elementów – części składowych w postaci np. rodziny, klas społecznych, grup zawodowych itp. kategorii społecznych; a także z tendencji utworzenia w polu swego zasięgu wspólnoty kulturowej, rozumianej jako uczestnictwo we wszelkich wspólnych jej treściach i jako zgodny stosunek do jednolitego systemu wartości[115].

Cywilizacja – w rozumieniu Konecznego – jako autonomiczny i „nieprzenikliwy" system społeczno-kulturowy spełnia powyższe warunki makrostruktury. Jej globalnokulturowy charakter zapewnia samoistność, zasada współmierności gwarantuje kulturową wspólnotę, łącznie zaś czynniki te decydują o wewnętrznej stratyfikacji według najprzeróżniejszych kryteriów etnicznych, politycznych, klasowych czy kulturowych (w znaczeniu części cywilizacji). Pod pewnym względem koncepcja cywilizacji Konecznego przewyższa nawet pojęcie makrostruktury. Zaprezentowana bowiem charakterystyka makrostruktury odnosi się nie tylko do wszelkich, w miarę samowystarczalnych, zbiorowości ludzkich wyróżnialnych etnicznie czy też terytorialno-politycznie, ale również do pokaźnych zakresem organizmów społecznych, które tworząc odrębną całość, w pełni wszakże nie obejmują całokształtu ludzkich potrzeb; na przykład makrostrukturami są gospodarcze organizacje ponadpaństwowe, wielonarodowe systemy komunikacji, wymiany informacji itp. Wynika stąd wniosek, że każda cywilizacja jest makrostrukturą, lecz nie każda makrostruktura może rościć sobie pretensje do zupełnego zaspokojenia potrzeb swoich członków; nie każda makrostruktura jest cywilizacją. Dlatego też w celu wyeksponowania samowystarczalności danej społeczności ogarniającej swym zasięgiem całość spraw ludzkich, tj. ekonomicznych, religijnych, moralnych, politycznych czy artystycznych, lansuje się w literaturze współczesnej pojęcie społeczeństwa pełnowymiarowego, społeczeństwa globalnego, postulując nową dziedzinę nauk społecznych, zwaną globologią[116]. W tym znaczeniu społeczeństwo globalne – rozumiane raczej jako kierunek ruchu wielkich makrostruktur niż ostatecznie zrealizowaną postać – oznacza krańcowy etap kształtowania się zupełnej

---

[115] P. Rybicki: *Struktura społecznego świata...*, s. 184–208.

[116] *Ibid.*, s. 208; W zakresie postulatu globologii jako nowej dyscypliny nauk społecznych patrz: A. Bergesen: *The emerging science of the world-system*, szczególnie fragment pt. *The meaning of Globology*, „International Social Science Journal" 1982, nr 91.

i wyczerpującej pod względem zaspokojenia potrzeb społeczności ludzkiej. I w tym też sensie koncepcja Konecznego, akcentująca autonomiczność, samowystarczalność i „nieprzenikliwość" cywilizacji, może być prezentowana jako przykład społeczeństwa globalnego.

Cywilizacja wśród makrostruktur nie wyróżnia się jedynie stopniem zaspokojenia potrzeb swoich członków. Inną jej cechą jest nadrzędne miejsce, jakie zajmuje wśród możliwych struktur społecznych. Na gruncie makrosocjologii dostrzega się, że makrostruktury o takim zasięgu jak naród i państwo, poza wzajemnymi stosunkami i odniesieniami, funkcjonują w obrębie szerszych całości społeczeństwa globalnego o charakterze ponadnarodowym i ponadpaństwowym, w obrębie najobszerniejszej i fundamentalnej płaszczyzny integracji społecznej. Cechą zasadniczą tych całości jest to, że „nie substrat materialny zbiorowości ludzkich, nie odrębny ustrój i organizacja społeczna, lecz wspólność kultury, czy to w jej materialnym czy duchowym aspekcie, znamionuje te całości i wyróżnia je od siebie"[117]. Dla tych całości używa się różnych określeń, takich jak: krąg kulturowy lub też właśnie cywilizacja (w znaczeniu, którym posługuje się Koneczny).

Określenie ostatecznej i zorganizowanej całości społecznej, dokonane przez Rybickiego, zwracające uwagę na ukonstytuowanie tych całości głównie poprzez kulturową więź, w istotny sposób wzmacnia analogię współczesnych rozważań socjologicznych w zakresie makrostruktur z modelem cywilizacji Konecznego. Poszukiwanie najgłębszych form integracji społecznej, łączne traktowanie zjawisk społeczno-kulturowych, postulowanie pełnego pod względem potrzeb ludzkich autarkizmu wielkich makrostruktur, doszukiwanie się ostatecznej więzi społecznej w świecie kultury – wszystko to jest wspólne dla koncepcji Konecznego i dla makrosocjologii.

Szczególnie interesująco na tej płaszczyźnie badawczej kategorii cywilizacji przedstawia się zagadnienie wyłaniające się fragmentarycznie z wcześniejszych partii tekstu – generalnego jej ufundowania w świecie wartości konstytuujących specyficznie ludzki świat: świat kultury. Zaprezentowane w tym zakresie myśli Konecznego, jak i umieszczenie ich w szerszym kontekście pozwalają stwierdzić, iż cały swój wysiłek badawczy związany z kategorią cywilizacji – od skonstatowania wspólnego wszelkim formom życia zbiorowego schematu aksjologicznego, poprzez empiryczne i teoretyczne stwierdzenie wielości jego historycznych kształtów oraz próbę wyjaśnienia organizacji życia społecznego za pomocą metody życia zbiorowego – obrócił on na wykazanie kulturowej więzi integrującej stworzony przez siebie model cywilizacji. Więź owa, wytwarzająca się na podstawie autonomicznych i pierwotnych w stosunku do bytu społecznego wartości[118], powoduje, że społeczność (cywilizacja) przez nią spajana przybiera

[117] P. Rybicki: *Struktura społecznego świata...*, s. 325.
[118] Patrz przypis nr 92.

postać aksjologicznie fundowanego systemu społecznej organizacji. W modelowym ujęciu, jak i w empirycznym wymiarze, cywilizacja ponadto generowana jest w zewnętrznym kształcie przez – przede wszystkim – prawo, pojmowane jako normatywny korelat zinstytucjonalizowanych form życia zbiorowego[119]. Połączenie tych cech cywilizacji z jej charakterem makrostruktury społecznej pozwala określić cywilizację jako aksjologiczno-normatywną makrostrukturę społeczną. Tym samym koncepcja cywilizacyjnego pluralizmu Feliksa Konecznego może być uważana za jedną z makrosocjologicznych globologicznych teorii, opisujących strukturę organizującą zbiorowości ludzkie w najpojemniejsze zakresem, aksjologicznie i normatywnie wytyczone zrzeszenia – cywilizacje.

[119] Podział na wewnętrzny i zewnętrzny aspekt życia zbiorowego w zależności od *quincunx* i prawa szczególnie uwypukla A. Hilckman, [w:] *F. Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*.

ROZDZIAŁ III

Przyczyny zróżnicowania cywilizacyjnego

Opis cywilizacji jako globalnego społeczeństwa organizowanego przez wartości *quincunx*, system prawa i wspólną rachubę czasu, poszerzony ponadto o tezę dotyczącą istnienia wielości niesprowadzalnych do siebie cywilizacji służy Konecznemu jako wprowadzenie do zagadnienia kardynalnego nauki o cywilizacji: „sedno wszystkich dociekań naukowych w zakresie cywilizacji tkwi w problemie: skąd wielość i różność cywilizacji?”[120]. Pytanie tak postawione żąda w odpowiedzi ukazania przyczyn różnorodności cywilizacyjnej oraz obszarów jej przejawiania się.

Postawione w pytaniu zadanie Koneczny rozwiązuje, prezentując własną koncepcję rozwoju społecznego, która w istocie powiela ewolucjonistyczny wzorzec, aczkolwiek przedmiotem rozwoju czyni Koneczny holistycznie pojmowane cywilizacje, a nie oderwane zjawiska kulturowe. Jego schemat rozwoju odnosi się nie tylko do przeszłości – za co krytykuje on ewolucjonizm – ale czyni z niego uniwersalną zasadę zmian społecznych. Dopiero na tym tle stara się wyjaśnić zagadnienie zróżnicowania cywilizacyjnego, sytuując je na płaszczyznach wytyczonych metodą życia zbiorowego. Przy okazji formułuje warunki istnienia ludzkiej organizacji społecznej i ustosunkowuje się do innych stanowisk, starających się wytłumaczyć zróżnicowania rodzaju ludzkiego, tak mocno podnoszone przez współczesną mu antropologię i etnologię.

[120] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 161.

1. Warunki istnienia ludzkiej organizacji społecznej

Przy opisywaniu społecznego świata Koneczny ogranicza się do takich zbiorowości, które dysponują wykształconą już więzią społeczną[121] – zajmuje się zrzeszeniami od ustroju rodowego wzwyż, nie interesując się zajmującą dla antropologii kwestią powstania *homo sapiens*, czy też stanu zorganizowania rodzaju ludzkiego u zarania istnienia. Stąd też twierdzi on, że dzieje ludzkości dzielą się na dwie przeciwstawne epoki: taką, którą nauka o cywilizacji ignoruje, i taką, od której rozpoczyna[122]. Granicą ich jest opanowanie przez człowieka ognia.

Wydaje się, że w opisie społecznego świata Koneczny, posługując się na przemian metodami: strukturalną i genetyczną, wręcz zmuszony był do wprowadzenia cezury historycznej w postaci opanowania ognia jako warunku zaistnienia zbiorowości ludzkiej o wykrystalizowanej więzi społecznej. Wszakże metoda strukturalna nie może być stosowana tam, gdzie nie istnieją jeszcze wytworzone, w miarę mocne związki społeczne; metoda zaś genetyczna, wyjaśniając określony stan świata społecznego, zmuszona jest w którymś momencie zaprzestać podawania kolejnych przyczyn tegoż stanu w celu uniknięcia *regresus ad infinitum*. Stąd wynika potrzeba metodologiczna konstytuowania nauki o wielości cywilizacji dopiero od etapu „ogiennego", gwarantującego istnienie życia zbiorowego.

Niemniej Koneczny nie traci z oczu problemu, jakim jest wytłumaczenie powstania takiej struktury społecznej, która staje się przedmiotem opisu. Stara się więc ustalić wszystkie te warunki, których zaistnienie konstytuuje organizację społeczną o rozwiniętej więzi społecznej.

Podstawowym takim warunkiem w myśl Konecznego – jak zostało nadmienione – było opanowanie przez człowieka ognia. Fakt ten zrodził pierwszą historyczną cezurę, której wynikiem był nowy jakościowo etap rozwoju rodzaju ludzkiego. Wyznacznikami tej nowej epoki były: poprawa warunków pożywienia (Koneczny utrzymuje, iż mięsożerność człowieka powstała wskutek odkrycia właściwości ognia), zwiększenie stopnia bezpieczeństwa i ochrony przed drapieżnikami, przestawienie się z trybu życia zbierackiego na łowiectwo, lecz co najważniejsze – od pojawienia się ognia zaczyna się liczyć organizowanie ludzkich społeczności i ich struktur. Ogień „stawał się [...] zawiązkiem władzy i panowania. Około ognisk zaczyna się zrzeszanie, a pan ognisk stawał się władcą

[121] „[...] więź społeczna, to takie powiązanie stosunków społecznych, które charakteryzują najpełniej dane społeczeństwo na określonym szczeblu jego historycznego rozwoju", [w:] J. J. Wiatr: *Społeczeństwo...*, s. 22.

[122] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 47.

ludzi. Poczynają się wytwarzać najstarsze społeczności, oparte na hierarchii, bo na nierówności pana udzielającego schronienia, a tych którzy o schronienie proszą [...]"[123]. Posiadanie ognia – daru przyrody lub jego przechowywanie, stawało się nie tylko czynnikiem hierarchizującym. Wzbudzając troskę o jego strzeżenie, zrodziło poczucie własności, wpierw obejmującej sam ogień, by następnie rozszerzyć się na przestrzeń, na której ogień płonął. Z kolei zdobycie umiejętności rozpalania ognia spowodowało zanik społeczności hierarchicznych, „ogniskowych", ich miejsce zajęły społeczności, w których instytucja „pana ogniska" zanikła i które opierały się na związku krwi. Rozpoczyna się etap wspólnoty rodowej, pierwszy szczebel konstruowanego przez Konecznego procesu rozwojowego ludzi.

A zatem od ognia poczyna się organizować życie zbiorowe. Powstają dwa szczeble rozwoju: umiejących ogień niecić i umiejących go tylko przechowywać [...]. Niecący rozszczepili się następnie na dwa działy, według tego, czy posiadanie ognia pozostało przywilejem pewnych osób, czy też stało się powszechnym. I znów odpadają od rozwoju te ludy, w których nie zdołano zrobić z ognia własności powszechnej[124].

Spośród innych warunków fundujących ludzką organizację społeczną Koneczny wymienia na czele konieczność materialnego zabezpieczenia życia pierwotnych społeczności. Pisze, że „gęstość zaludnienia, trwałość i stałość stosunków społecznych zawisłe są w wielkiej części od warunków bytu materialnego"[125], od stopnia opanowania przyrody. Zwraca w tym kontekście uwagę na rolę oswojenia niektórych gatunków zwierząt, co „zwiększało dobrobyt, a przez to samo załatwiało utrzymanie społeczności – zrazu zrzeszeń niewielkich – na trwałe. Następstwem było osiąganie wyższych szczebli rozwoju. Nie osiągnęła też wyższego szczebla żadna z tych społeczności, które nie przyswoiły sobie zwierząt domowych"[126].

Na osobne potraktowanie zasługuje warunek niezbędny do trwania społeczności, jakim jest tradycja. Bez tradycji, utrzymuje Koneczny, opierającej się na mowie – rezultacie gromadzenia się ludzi prehistorycznych wokół ogniska, niemożliwe byłoby przechowanie umiejętności pomocnych w przetrwaniu człowieka w niedogodnym otoczeniu. Bez tradycji zarówno różne wynalazki, jak i mowę rodzaj ludzki musiałby wynajdywać i tworzyć nieustannie na nowo, nie byłby więc w stanie zdobyć społecznego doświadczenia. W tym też kontekście Koneczny z upodobaniem we wszelkich pracach poświęconych temu zagadnieniu powtarza, że tradycja jest kością pacierzową społecznej organizacji gatunku ludzkiego.

---

[123] *Ibid.*, s. 52.
[124] *Ibid.*, s. 55.
[125] *Ibid.*, s. 84.
[126] *Ibid.*, s. 67.

Poczynione tu uwagi Konecznego co do warunków powstania rozwiniętego związku społecznego i jego rozwoju w sposób wyraźny sytuują go na gruncie dziewiętnastowiecznej ewolucjonistycznej antropologii społecznej. Przykładowo wzmiankowane warunki, które umożliwiają rodzajowi ludzkiemu wstąpienie na drogę rozwoju społecznego w dużej mierze pokrywają się ze schematem L. H. Morgana, obrazującym przejście od okresu dzikości do barbarzyństwa – stanu o stosunkowo znacznej już strukturze społecznej[127]. Jednakże nie te problemy przykuwały uwagę Konecznego.

2. Cywilizacja a praca, rasa i język

Koneczny przed opisem problemu cywilizacyjnej różnorodności czuł się w obowiązku przede wszystkim ustosunkować się do współczesnych mu teorii podejmujących identyczne zagadnienia co i nauka o cywilizacji.

Najpopularniejsze na przełomie wieków stanowisko wobec wyjaśniania przyczyn kulturowych zróżnicowań wiązało się z koncepcją *homo faber*. Wielu etnologów i myślicieli społecznych, takich jak: B. Franklin, K. Marks, E. B. Tylor, F. Graebner, definiowało człowieka jako *a toolmaking animal* (człowiek – użytkownik narzędzi) i w nierównomiernym rozwoju techniki (przez to różnej efektywności pracy) upatrywało zasadniczych źródeł nierówności rozwojowych rodzaju ludzkiego, skąd wynikało i jego zróżnicowanie. Koneczny dostrzegał znaczenie pracy (techniki), czy szerzej – czynnika materialnej działalności człowieka w jego rozwoju; umożliwiała ona wznoszenie się na wyższe poziomy rozwoju poprzez na przykład ulepszone sposoby zdobywania pokarmu czy przemieszczania się; pozwoliła ona także – co można dodać i na co Koneczny zapewne by przystał – rozpocząć proces uspołeczniania ludzkości na etapie przedogiennym. Jednakże krakowski uczony zdecydowanie oponował, że to praca decyduje o cywilizacjach i ich odmiennościach, gdyż cywilizacja świata ludzkiego nie zależy od porządku materialnego, lecz duchowego. W tym sensie dystansował się on wobec współczesnych mu teorii etnologicznych, np. Morgana, Bachofena czy Engelsa, zakładających podział ludów pierwotnych na wędrownych pasterzy i osiadłych rolników, dostrzegając w podziale tym – wskutek różnicy w technologii zdobywania środków do życia – przyczyn różnic cywilizacyjnych. Dlatego też konsekwentnie dyskredytował tezę, iż to *homo faber* ustanawia i różnicuje cywilizacje. Pisał:

[127] J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej...*, t. I, s. 336. Przemawiają za tym także i cytowane przez Konecznego dzieła głównych reprezentantów tego kierunku: E. Westermarcka, A. Bastiana i F. Ratzela. Korzysta on także obficie z prac L. Krzywickiego, znajdującego się również w tym nurcie.

Cała ergologia, cała technika, nie mają nic do rodzajów cywilizacji. Nigdy *homo faber* cywilizacji nie wytwarzał. Technika może zmienić tryb życia ludzkiego na zewnątrz, około człowieka, lecz nie dokonuje zmian w człowieku[128].

Problem pracy i jej już pozytywny związek z cywilizacjami pojawia się raz jeszcze w twórczości Konecznego przy okazji omawiania przez niego wartości dobra i dobrobytu[129]. Praca jako kategoria ściśle ekonomiczna jest w tym ujęciu traktowana jako przejaw fizycznej walki o byt, która nie wpływa na obraz cywilizacji; jednak autor zwraca uwagę, że moralnemu wartościowaniu poddają się postawy wobec pracy, wyrażające się w rozumieniu pracy, jej rodzajów, ilości, jakości czy konieczności. A w takim znaczeniu ów moralny stosunek do pracy już znacząco wpływa na ostateczny kształt cywilizacji. Należy podkreślić więc, że problem pracy w teorii Konecznego nie daje się sprowadzić tylko do narzędzi i wynalazków[130], lecz ma on znacznie szerszy i wielopłaszczyznowy wymiar.

Druga koncepcja, z którą Koneczny polemizuje, dotyczy stworzonego przez J. Gobineau i niezmiernie rozpowszechnionego pod koniec XIX wieku przekonania o zależności cywilizacji, właściwiej byłoby powiedzieć: kręgów kulturowych, od rasy. Temu zagadnieniu poświęca on spory rozmiarem fragment swej głównej pracy. Dowodzi to pośrednio, jaką popularnością koncepcja ta cieszyła się w swoim czasie i znaczenia, jakie Koneczny przywiązywał do polemiki z nią.

Krakowski historyk, przeglądając osiągnięcia współczesnej mu antropologii, konstatował, że problem rasy nie jest na jej gruncie klarowanie wyjaśniony: rasy nie występują nigdzie w czystej postaci, brak jest wyraźnie określonych somatycznie kryteriów klasyfikacji rasowych, nieporozumieniem jest przypisywanie stałej i właściwej poszczególnym rasom mentalności, zdolności czy predyspozycji (uważał, że przyjęcie takiego poglądu, sformułowanego przez G. Le Bona, wiedzie wprost do idei predestynacji w historii). Ponadto teza o hierarchii ras nie jest udowodniona – powtarzał za twórcą lwowskiej szkoły antropologicznej J. Czekanowskim: rasa więc jest tylko kategorią antropologiczną, a nie ontyczną[131]. Jeśli już mowa jest o rasach, to należy mieć raczej na uwadze pnie rasowe, wyznaczone np. grupami krwi, albo też ewoluujące, ciągle mieszające się i historycznie zmienne fenotypy gatunku ludzkiego. Tak rozumiane rasy, niebędące „bytem bezpośrednio danym nam w przyrodzie", nie mogą wywierać wpływu na cywilizacje, natomiast – co Koneczny podkreśla – przynależność danej rasy do określonej cywilizacji przesądza o sposobie wewnętrznej organizacji jej społeczności. Cały swój wywód, mający w istocie udowodnić, że cywilizacja nie należy do sfery przyrodniczej, co miałoby miejsce, gdyby była ona fundowana przez rasy, Koneczny podsumowuje:

---

[128] F. Koneczny: *op. cit.*, s. 165; idem: *O ład w historii...*, s. 15.

[129] Pisze o tym obszernie F. Koneczny: *Zawisłość ekonomii od etyki...*

[130] J. Skoczyński: *Aksjologia cywilizacyjna F. Konecznego...*, s. 20.

[131] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 173.

Żadna cywilizacja nie stanowi o przynależności jakiejkolwiek rasy ani też żadna rasa nie jest ograniczona do pewnej tylko cywilizacji. Nie ma stałego i nieuchronnego, a wyrażającego się w każdej rasie odmiennie, stosunku między rasą a kategoriami życia[132].

Nie znajdując przyczyn cywilizacyjnego zróżnicowania w materialnej działalności człowieka ani w biologicznie pojmowanej rasie, Koneczny zwrócił uwagę w stronę należącego do sfery duchowej języka, który – zdaniem niektórych badaczy, takich jak W. Humboldt i W. Wundt – jest prostym odzwierciedlaniem umysłowości zbiorowej. Wyciągano na tej podstawie wniosek, że to różnice językowe decydują o odmiennościach zrzeszeń ludzkich. W tej mierze polski historyk zaprzeczył radykalnemu sformułowaniu tej tezy, w myśl której pierwszoplanową rolę w kształtowaniu określonej zbiorowości odgrywa język i że na podstawie badań językoznawczych możliwe staje się dedukcyjne odtworzenie pochodu dziejowego każdego ze zrzeszeń. Nie znaczy to jednak, że Koneczny nie dostrzegał związków między społecznościami a ich językiem; w tym względzie, powołując się na francuskiego językoznawcę J. Vendryesa, pisał:

Mogą zachodzić jakieś związki, ale ani jeden dział języka nie upoważnia, ażeby z cech języka określić ducha narodu [...] nie ma żadnego stosunku stałego między umysłowością a językiem[133].

Jego zdaniem, narzędzie umysłowego opanowania świata, jakim jest język, może wpływać na rozumienie rzeczywistości, ale zawsze jedynie w pewnym stopniu, a nigdy całkowicie i stale, przeciwstawiając się tym samym podstawowemu założeniu etnolingwistyki. Dostrzegając znaczące funkcje języka, uważając nawet, że jego wpływ na różnicowanie kulturowe zbiorowości jest większy niż wpływ ras, Koneczny zawęża zakres owego oddziaływania do pokonywania tylko kolejnych rozwojowych stopni w ramach jednej cywilizacji (chociaż większa – jak pisze – zdatność określonego języka do abstrakcyjnego ujmowania świata spowodować może, że jest on używany w kilku cywilizacjach). Same bowiem „cywilizacje tworzą się i różniczkują nie według języków. Rodzaje cywilizacji nie zależą od rodzajów języków, lecz tylko szczeble w każdym rodzaju. Jakkolwiek język jest pierwiastkiem duchowym, jednakże nie stanowi o rodzajach cywilizacji"[134].

[132] *Ibid.*, s. 204.
[133] *Ibid.*, s. 231.
[134] *Ibid.*, s. 234.

3. Opis społecznego świata. Część II

Gdzież więc, skoro ani nie na gruncie materialnej aktywności człowieka, ani nie w jego zróżnicowanej somatycznie konstrukcji, ani nie na płaszczyźnie językowo-umysłowej, Koneczny upatruje podstawy kulturowych odmienności? Zajmując w tej mierze stanowisko, uważa, że „[...] różniczkowanie cywilizacji, wielość ich i wielorakość, staną się dopiero zrozumiałymi, gdy zaczniemy badać stosunek człowieka do człowieka, a nie do pokarmu i nie do sposobu zdobywania go, nie do przyrody, przestrzeni, ani komunikacji – lecz stosunki pomiędzy ludźmi w ich zrzeszeniach"[135].

Powyższa deklaracja stawia Konecznego w opozycji wobec ewolucjonistyczno-materialistycznej interpretacji rozwoju społecznego, chociaż w jednym punkcie obie te koncepcje są zgodne: opanowanie ognia było decydującym czynnikiem, który ostatecznie wyniósł człowieka ponad świat zwierzęcy[136]. Opanowanie ognia jest cezurą dzielącą historię rodzaju ludzkiego na dwie epoki – przedogienną, która stanowi domenę biologii, i ogienną, tworzącą przedmiot nauk humanistycznych. Jednakże o ile etnologiczne teorie końca XIX wieku konsekwentnie rozwijały myśl o wpływie materialnych czynników na proces rozwojowy, o tyle Koneczny – aczkolwiek dostrzegając, że są one materialnym fundamentem życia społecznego, tworząc „zawiązki wszelkiej kultury" – pomija tę płaszczyznę życia zbiorowego w swej wizji drogi rozwojowej społeczności ludzkiej. Na plan pierwszy wysuwa stosunki międzyludzkie, które są – w jego opinii – bezpośrednio odpowiedzialne za kształt poszczególnych zbiorowości.

Pominąwszy możliwość zinterpretowania owych stosunków międzyludzkich jako wyrazu materialnej aktywności człowieka, co jest właściwością np. marksizmu, polski historyk uważa, że rozgrywają się one przede wszystkim w obrębie świata wartości. Zatem źródeł wielości i różnorodności cywilizacji należy poszukiwać ostatecznie w sferze aksjologicznej. Nie oznacza to wszakże absolutyzacji znaczenia wartości w rozwoju społecznym; one wytyczą jedynie ramy ludzkiej egzystencji i są zawsze osadzone na materialnym substracie życia społecznego – na ludzkich zbiorowościach. Te zaś, ewoluując i zmieniając swoją strukturę wewnętrzną, chociażby przez wzrost populacji, powodują zmienność – jak pisze Z. Pucek – skali problemów cywilizacyjnych[137]. Wymagają więc tworzenia przez człowieka przy pomocy wartości coraz to nowych metod życia społecznego – cywilizacji. Tym samym zagadnienie źródeł różnorodności cywilizacyjnej, wskutek zrzutowania go na grunt socjologiczny, wydatnie uległo poszerzeniu. W takiej perspektywie podanie tylko przyczyn wielości i różności cywilizacji już nie wystarcza; pojawia się konieczność związania aksjologicznych

[135] *Ibid.*, s. 94.

[136] *Ibid.*, s. 46–55.

[137] Z. Pucek: *Feliks Koneczny: teoria pluralizmu cywilizacyjnego...*, s. 163.

obszarów różnicowania cywilizacji z rozwojem struktur zbiorowości ludzkich. Stąd też wyjaśnienie przez Konecznego przyczyn różnorodności cywilizacyjnej przebiega dwutorowo: na płaszczyźnie aksjologicznej i socjologicznej, ukazującej równocześnie rozwój form życia zbiorowego.

Mimo deklarowanej przez autora *O wielości cywilizacji* niechęci do tworzenia „obowiązujących jakoby powszechnie" schematów rozwojowych, sprowadzających się w jego epoce do myśli „od ludożercy do pruskiego lejtnanta"[138], nie sposób nie dostrzec takiej tendencji również i w jego opisie pochodu dziejowego człowieka. Schemat Konecznego, w najogólniejszych zarysach, dotyczy rozwoju struktur ludzkich zbiorowości, opartego na zwiększającym się stopniu, dającym się ująć w czasowym następstwie, wewnętrznej złożoności form życia społecznego. Na tej podstawie, biorąc za kryterium ów stopień komplikacji struktur społecznych, wyróżnia on w dziejach ludzkości dwa kolejno po sobie następujące (nie licząc etapu przedogiennego) zasadnicze etapy. Pierwszy rozpoczyna się cezurą opanowania ognia, co jest równoznaczne z pojawieniem się dostrzegalnej więzi społecznej. Drugi natomiast wiąże się z tak zwanym procesem „emancypacji rodziny", oznaczającym rozpad rodowego ustroju społecznego, z którą to chwilą struktura zbiorowości nabiera w porównaniu z pierwszym etapem nowej jakości (patrz tab. 1).

Tab. 1. Schemat rozwoju zbiorowości ludzkich (cywilizacji) wg Feliksa Konecznego

Czas	Wielość cywilizacji wyznaczonych różnicą metod życia zbiorowego			
	typ struktury zbiorowości	forma zrzeszenia	sposób organizacji zewnętrznej	płaszczyzny cywilizacyjnego zróżnicowania
(Nauki biologiczne) cezura opanowania ognia				
(Nauki humanistyczne) cezura emancypacji rodziny	rodowy	ród	– ród pierwotny – wspólnota rodowa – despocja rodowa – spółka rodowa – wspólnota rodowa o czasowej używalności gruntów – ród pierwotny	trójprawo *quincunx* czas
	społeczność	plemię	– ustrój grodowy	prawo publiczne i prywatne
		klan, ułus, lud, szczep	– państwo	
	społeczeństwo	naród		

[138] F. Koneczny: *op. cit.*, s. 161.

Ten dwuetapowy – z wyróżnieniem typów, form i sposobów zewnętrznej organizacji społeczeństwa, schemat rozwoju zrzeszeń służy Konecznemu do ukazania zmienności horyzontów cywilizacyjnych: każdy z tych okresów charakteryzuje się innymi potrzebami, możliwościami i problemami, stąd też społeczna organizacja każdego z tych szczebli wymaga właściwej, adekwatnej do poziomu, normatywno-aksjologicznej płaszczyzny.

3.1. Źródła cywilizacyjnego pluralizmu na etapie rodowej organizacji życia społecznego

Za najstarszą postać życia zbiorowego epoki ogiennej, zgodnie z poglądami współczesnych sobie etnologów, Koneczny uważa ustrój rodowy. Powstał on na bazie monogamicznej, co często podkreśla, rodziny (tzw. małej, pierwotnej) oraz równolegle wykształconego zakazu małżeństwa między bezpośrednio najbliższymi krewnymi. Typ struktury zbiorowości w postaci rodu, składający się z wielu małych rodzin (respektując ten zakaz nie rozciąga go jednak na całość rodu), ogólnie ma charakter endogamiczny. Konsekwencją tego jest ograniczony zasięg jego występowania wskutek niewielkiej populacji, z drugiej zaś strony nie dysponuje on możliwością wykształcenia ponadrodowej więzi społecznej, która jest przesłonięta perspektywą szeroko rozumianego interesu rodowego.

Podstawą społecznej organizacji ustroju rodowego jest, zdaniem Konecznego, powstałe wraz z rodziną poczucie i prawo własności prywatnej (autor zaprzecza tym samym koncepcji komunizmu pierwotnego). Obejmując swym zasięgiem najpierw ognisko, później terytorium przez nie wyznaczone, dzieci i żonę, wytwarza płaszczyznę tak zwanego trójprawa[139].

Przez trójprawo rozumie on powiązany i wzajemnie warunkujący się system regulacji życia społecznego w zakresie rodzinnym, majątkowym i spadkowym. Prawo rodzinne, w jego ujęciu, wyznacza miejsce małej rodziny w strukturze rodowej, ustala stosunki miedzy nią a władzą rodową, określa zasady pokrewieństwa i ustanawia typ małżeństwa. Prawo majątkowe z kolei decyduje o przedmiocie, zakresie i formie własności w obrębie rodu; prawo spadkowe zaś wytycza reguły kolejności i zakresu dziedziczenia. Tak rozumiane trójprawo na szczeblu rodowej organizacji zbiorowości ludzkich obejmuje wszystkie bez wyjątku zrzeszenia. Nie zmieniając swego zakresu, dotycząc zawsze wspólnoty rodowej, przybiera różne kształty: na skutek wewnętrznych modyfikacji struktury rodowej pojawiają się obok starych nowe normy, zasady i instytucje, zawsze mające na celu funkcjonalne porządkowanie życia społecznego.

---

[139] *Ibid.*, s. 95–133.

Opisywane przez Konecznego trójprawo nie jest systemem prawa stanowionego, nie zakłada ono także świadomości prawnej członków wspólnoty rodowej – przypomina ono najbardziej prawo zwyczajowe. Nie będąc systemem skodyfikowanych i narzuconych norm, trójprawo pojmowane jest o wiele szerzej – jest normatywną i w omawianej fazie rozwoju społecznego fundamentalną płaszczyzną, decydującą o zasadach i określonych zinstytucjonalizowanych formach życia zbiorowego[140]. W tym też szerokim znaczeniu trójprawo jest dziedziną, w której znajdują najpełniejszy wyraz stosunki międzyludzkie charakterystyczne dla etapu rodowej organizacji zbiorowości ludzkiej. Jednocześnie na jego obszarze tkwią główne źródła różnic cywilizacyjnych: „od rozmaitości w trójprawie – pisze autor – rozpoczyna cię różniczkowanie cywilizacji"[141].

Proces różnicowania się cywilizacji, zdaniem Konecznego, wiąże się ze zmianami w strukturze społecznej ustroju rodowego. Bezpośrednią jego przyczyną jest zwiększająca się liczebność członków wspólnoty[142], konsekwencją tego jest wielość postaci (sposobów organizacji zewnętrznej – tab. 1), w jakich system rodowy może występować. Należy jednak zauważyć, że kwestia bezpośrednich przyczyn przekształcenia się struktury społecznej i przybierania zróżnicowanych postaci jest przez Konecznego jedynie zamarkowana, co z uwagi na doniosłość tego zagadnienia dla rozważanej problematyki wydaje się niewystarczająca. Jest to wyraźnie słaby punkt nauki o cywilizacji. Zapewne autor *Praw dziejowych* ma w tym względzie na myśli tworzenie nowych wspólnot rodowych przez „emigrację" łączącą się z terytorialną ekspansją oraz – z tegoż powodu – pojawieniem się nowych warunków życia, chociażby geograficznych, zmuszających do budowy odmiennych form zrzeszeń ludzkich.

Teoretyk wielości cywilizacji ostatecznie wymienia siedem sposobów organizacji ustroju rodowego[143]. Podstawą różnic między nimi jest według niego trójprawo, szczególnie zaś jego część – prawo rodzinne, które ustanawiając określony typ małżeństwa (ustalony według zasady monogamii, poligamii lub poliandrii), zasadniczo wpływa na kształt ustroju rodowego. Przyjęcie bowiem jednego z tych typów małżeństwa warunkuje zarazem rozwiązania w zakresie prawa majątkowego i spadkowego, co w sumie decyduje, przy nierównych warunkach zewnętrznych, o wielości form zbiorowości ludzkiej na szczeblu rodowym. W związku z tym pisze:

---

[140] Z. Pucek: *op. cit.*, s. 165; autor określa trójprawo jako korelat zinstytucjonalizowanych form życia zbiorowego.

[141] F. Koneczny: *op. cit.*, s. 95.

[142] *Ibid.*, s. 98.

[143] W *O wielości cywilizacji* Koneczny opisuje ich pięć form (s. 99–100), w *Prawach dziejowych* pisze już o sześciu (s. 16), zaś w *O ład w historii* wymienia ich siedem, przy czym opisuje sześć (tab. 1), zaznaczając jednocześnie – „a ile było (a może i jest) typów nie wiadomo mi?", [w:] *O wielości cywilizacji...*, s. 100.

Łatwo zrozumieć, jako zrzeszenia skupione na podstawie rozmaitego prawa familijnego muszą stawać się w miarę rozwoju coraz bardziej różnorodnymi, oddalać się od siebie co do urządzeń życia zbiorowego; albowiem inne też będzie prawo spadkowe i majątkowe, co pociągnie za sobą znaczne odmienności w stosunkach między ludźmi, zorganizowanymi według odmiennych ustrojów. Im wyżej rozwinięte społeczeństwa, im bardziej skomplikowany układ społeczny, tym bardziej zaznaczy się rozbieżność rozmaitych metod życia zbiorowego – a w tym geneza wielości cywilizacji[144].

Powiązanie form ustroju rodowego z określonym wariantem trójprawa wskazuje na znaczenie, jakie Koneczny przywiązuje do czynnika normatywnego w metodzie organizacji życia zbiorowego. W ujęciu tym, zbytnio niewnikającym w przyczyny różnorodności życia społecznego, fakt zróżnicowania zrzeszeń uzależniony jest głównie od zasad prawnych, norm i zinstytucjonalizowanych form życia zbiorowego. Jednakże polski historyk uważa, że trójprawo odnosi się tylko do prywatnej sfery życia zbiorowego w obrębie rodu, a przecież po etapie wspólnoty rodowej następuje moment, w którym zrzeszenia wyrastają ponad ród. W poczuciu wspólnoty interesów ponadrodowych – może z konieczności - pojawia się wówczas egzogamia, rody łączą się w większe całości, takie jak: wspólnota plemienna, klan, ułus, następnie lud i szczep (tab. 1). Tworzenie społeczności, jak określa Koneczny zbiorowości ponadrodowe, zachodzi co prawda pod warunkiem podobnego trójprawa, lecz w jego efekcie pojawia się nowa jakość – publiczna sfera stosunków społecznych, której trójprawo już nie obejmuje. Społeczności wymagają nowego jakościowo prawa publicznego. Płaszczyzna trójprawa wystarcza zatem jedynie do analizy cywilizacyjnego zróżnicowania na poziomie najstarszych zbiorowości ludzkich. Koneczny, pragnąc uwypuklić znaczenie wpływu elementu normatywnego na kształtowanie się wielości i różnorodności cywilizacji, musiał uwzględnić także i publiczny wymiar życia społecznego.

3.2. Źródła zróżnicowania cywilizacyjnego na szczeblu społeczności i społeczeństwa

Zjawisko formowania się ponadrodowej struktury społecznej, jak i pojawienie się sfery prawa publicznego wiąże się z drugą zasadniczą cezurą rozwoju ludzkości, oddzielającą system rodowej organizacji życia społecznego od systemu rodzinowego. Proces ten, zwany przez Konecznego „emancypacją rodziny", polega na fundamentalnym przeobrażeniu wspólnoty rodowej w system społeczny, plemienny i ponadplemienny, w którym pełnemu upodmiotowieniu podlega mała rodzina, stając się podstawą nowej organizacji społecznej. W odróżnieniu od ustroju rodowego, zakładającego zupełne podporządkowanie pełnoletniego pokolenia starszyźnie rodowej, w systemie rodzinowym każdy

[144] *Ibid.*, s. 109.

pełnoletni zostaje podmiotowo i przedmiotowo uwłasnowolniony, co pociąga za sobą radykalne zmiany w trójprawie. Owo przeobrażenie struktury społecznej – należy tu powtórzyć, że od strony przyczyn precyzyjnie przez Konecznego niewyjaśnione – jest prawdziwą rewolucją społeczną, przybierającą nieraz krwawe oblicze[145]. Ponadto przekształcenie to nie jest procesem o znaczeniu li tylko historycznym. Zdaniem krakowskiego uczonego, ustrój rodowy jest najstarszym i najbardziej rozpowszechnionym sposobem zrzeszeń ludzkich aż do czasów jemu współczesnych. Często powtarza, iż 4/5 ludzkości tkwi jeszcze – mimo łączenia się w plemiona, mimo istnienia państwowości – na etapie rodowej organizacji społecznej[146]. Nielicznym więc tylko, w jego opinii, udało się przeprowadzić emancypację rodziny, co jest tezą dość kontrowersyjną, szczególnie, że nie znajduje ona empirycznego potwierdzenia pięćdziesiąt kilka lat po jej wygłoszeniu. Inną sprawą jest, że w tym czasie odnotowuje się rozwój społeczny w kierunku modelu europejskiego – właśnie rodzinowego – w postępie wręcz geometrycznym.

Bezpośrednim skutkiem emancypacji rodziny są nowe, w stosunku do rodowego, typy struktury życia zbiorowego. Koneczny rozróżnia dwa zasadnicze rodzaje, które w rozwoju historycznym następują kolejno po sobie. Pierwszy z nich to społeczność. Społeczność łączy w całość szereg pokrewnych plemion, ale nie tworzy organizacji mocno wewnętrznie powiązanej. Jest ona prostą sumą plemion, mającą jedynie zdolność wyjścia poza horyzont zakreślony interesem rodu. Ze społeczności, w której nastąpi wewnętrzna stratyfikacja, spowodowana przede wszystkim – co historyk podkreśla – postępującą specjalizacją zawodową, wytwarza się społeczeństwo, drugi typ życia zbiorowego. „Społeczeństwo to społeczność zróżniczkowana w zawody i wytwarzające się z tego społeczne warstwy" – pisze Koneczny, dodając: „z rozmaitości zajęć wytwarzają się z czasem warstwy społeczne, a rozwój społeczeństwa tem jest łatwiejszy, bezpieczniejszy, im więcej w nim społecznych warstw"[147]. Warto tu zauważyć, że w tak rozumianym trendzie rozwojowym zrzeszeń ludzkich jest on bliski ewolucjonistycznie interpretowanej koncepcji *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* F. Tönniesa.

3.2.1. Prawo, społeczeństwo a państwo

Na etapie społeczności i społeczeństwa, mimo różnicy stopnia wewnętrznej ich złożoności, przez to także charakteru więzi społecznej, pojawia się nowa sfera życia zbiorowego, nieobecna w ramach wspólnoty rodowej. Jest to sfera życia publicznego, nadbudowująca się na wzajemnych stosunkach między monogamicznymi rodzinami w ustroju plemiennym, później zaś obejmująca także

---

[145] F. Koneczny: *Prawa dziejowe...*, s. 21; idem: *O ład w historii...*, s. 22; m.in. tym przesileniem społecznym Koneczny tłumaczy konflikt między Bolesławem Śmiałym a biskupem Szczepanowskim; patrz: *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków 1985, s. 27–29.

[146] Idem: *Do metodologii nauki o cywilizacji...*

[147] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 22, także [w:] *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*, s. 22.

i stosunki między tymi rodzinami a państwem, które powstaje na tym etapie. Wyrazem owej sfery jest wprowadzenie obok istniejącego prawa prywatnego (trójprawa) prawa publicznego, które w obrębie nowej struktury społecznej reguluje wszelkie kwestie ogólnospołeczne[148].

Problem pojawienia się prawa publicznego (wcześniej i trójprawa) odsyła do zagadnienia noszącego w terminologii Konecznego nazwę „źródeł prawa". Zagadnienie to szczególnie eksponuje apologeta twórczości polskiego historyka – A. Hilckman, uważając je za jedno z kryteriów klasyfikujących cywilizacje oraz za jedną z przyczyn cywilizacyjnych odmienności. Autor *O wielości cywilizacji* uważa, że prawo tworzone jest w dwojaki sposób: aposterioryczny lub aprioryczny. Prawo aposterioryczne to zespół norm i zasad wyrastających bezpośrednio z doświadczeń i warunków życia zbiorowego; powstanie jego wiąże się z przekształceniem obowiązków etycznych w prawne i obwarowanie ich realizacji przymusem. Prawo aposterioryczne, wywiedzione z etyki, sankcjonuje ukształtowane historycznie stosunki międzyludzkie i ustanawia reguły współżycia, odpowiadające aktualnemu szczeblowi rozwoju danych zrzeszeń. Natomiast prawo aprioryczne jest prawem arbitralnie ustalonym, nieliczącym się z wytworzonymi historycznie stosunkami międzyludzkimi, jest ono narzędziem modyfikacji lub całkowitych przeobrażeń stosunków społecznych w myśl z góry przyjętej koncepcji[149].

Zdaniem Konecznego, systemy prawa tworzone aposteriorycznie, zarówno w aspekcie prywatnym, jak i publicznym, chronologicznie są starsze od kodeksów tworzonych *a priori*: aprioryczne prawo prywatne pojawia się w despocji rodowej – w jednej z rozwiniętych form wspólnoty pierwotnej, aprioryczne prawo publiczne powstaje równolegle z państwem. Na tej podstawie, stwierdzając, że „prawo publiczne nie tworzy się wyłącznie dzięki państwu, powstaje ono bez udziału państwa z samych tylko stosunków społecznych"[150], Koneczny sprzeciwia się tym koncepcjom, w myśl których prawo jest stanowione wyłącznie przez państwo.

Wytworzona na bazie nowej struktury społecznej sfera życia zbiorowego z prawem publicznym nią zawiadującym stanowi drugą po trójprawie płaszczyznę, na której zachodzi proces kształtowania różnic cywilizacyjnych. Podstawą jego jest sposób ułożenia wzajemnych stosunków między prawem prywatnym a publicznym. Także istotnym czynnikiem tego procesu, na tym zwłaszcza etapie rozwojowym, jest charakter prawa – aposterioryczny lub też aprioryczny.

Twórca nauki o wielości cywilizacji zauważa, że prawo publiczne powstaje bądź spontanicznie, odrębnie od prawa prywatnego, bądź też przybiera formę

[148] O rozróżnieniu prawa publicznego i prywatnego patrz [w:] G. L. Seidler, H. Groszyk, J. Malarczyk: *Wstęp do teorii państwa i prawa*, Lublin 1982, s. 338–342.

[149] F. Koneczny: *Rozwój moralności...*, s. 204. Wyróżnia tam autor także prawo narzucane siłą. Jest to jednak także prawo aprioryczne, które nie wynika z toku rozwoju społecznego.

[150] *Ibid.*, s. 24.

prostego rozrostu prawa prywatnego, anektującego całą publiczną sferę życia zbiorowego. W związku z tym konstatuje:

Większość ludów ziemi obchodzi się bez odrębnego systemu prawa publicznego, stosując w życiu publicznym prawo prywatne. Dzieje się to tym sposobem, iż publiczne opiera się na prywatnym, stanowiąc państwowe zastosowanie prywatnego. Znaczy to, że rozrasta się ilościowe stosowanie prawa prywatnego w miarę rozrostu rodów w plemiona, w księstwa plemienne, w państwa, przy czym jakościowo nic się nie zmienia. Niemało państw opiera się na prawie prywatnym panującego, jako właściciela państwa i wszystkich jego mieszkańców i wszelakiego ich mienia, zupełnie według norm twórców rodów lub despotycznych starostów rodowych[151].

Ten sposób tworzenia prawa publicznego Koneczny nazywa monizmem prawa prywatnego i przypisuje go wszystkim wielkim historycznie cywilizacjom z wyłączeniem bizantyjskiej i łacińskiej.

Obok monizmu prawa prywatnego historyk dostrzega jeszcze jedną postać monizmu prawnego w porównaniu z poprzednim – wprost odwrotnego. Polega on na stworzeniu prawa publicznego wskutek całkowitego podporządkowania mu prywatnej sfery życia zbiorowego. W cywilizacji bizantyjskiej, w której ów monizm prawa publicznego – jak go określa – ma miejsce, prywatność jest wyeliminowana na rzecz państwowości utożsamianej każdorazowo z głową aktualnie panującego. Społeczeństwo jako całość oraz jego członkowie jako osoby prywatne są bezwolni i zupełnie uzależnieni od państwa i jego instytucji oraz od jego władcy jako reprezentanta prawa publicznego. „Prawo prywatne roztapia się w publicznym" – to najkrótsza formuła tego typu monizmu.

Wspólne skutki obu tych monizmów prawnych, prywatnego i publicznego – przy czym w istocie monizm prawa publicznego sprowadza się do prywatnego: poszczególni władcy sami przecież decydują o wymogach stawianych społeczeństwu przy pomocy zasady omnipotencji państwa – są, jak pisze Koneczny, takie same: zniewolenie, pomijanie autonomii jednostki, niedorozwój społeczeństwa i despotyzm władzy.

Obu tym wariantom monizmu prawnego polski historyk przeciwstawia tak zwany „dualizm prawny", charakterystyczny, jego zdaniem, dla cywilizacji łacińskiej. Dualizm prawny to zasada, w myśl której prawo publiczne, powstając z prawa prywatnego spontanicznie jako wyraz potrzeb nowej struktury społecznej, funkcjonuje obok prawa prywatnego. Prawo prywatne i publiczne wzajemnie się wtedy uzupełniają i wspierają, dotycząc autonomicznych względem siebie sfer życia zbiorowego, nie ingerują w niewłaściwe sobie obszary. Klinicznym przykładem tak rozumianego dualizmu prawnego jest według Konecznego prawo republikańskiego Rzymu, twórcy podwalin cywilizacji łacińskiej.

Rozważania krakowskiego uczonego nad relacjami między prawem prywatnym a publicznym służą mu do ukazania procesu różnicowania cywilizacji, które

[151] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 289.

przeprowadziły emancypację rodziny i wytworzyły społeczeństwa. W zależności od sposobu ustanowienia tej relacji – monizm prawa prywatnego lub publicznego albo dualizm prawa – cywilizacje różnicują się, przy czym płaszczyzną powstających odmienności jest sfera życia publicznego, która najpełniej uwidacznia się w związkach między państwem a społeczeństwem.

Zaczątków państwowości Koneczny doszukuje się jeszcze na etapie społeczności, dokładniej w jednej z jego form, zwanej ustrojem grodowym[152], powstałym w wyniku toczonych wojen i utworzenia scentralizowanej na ten okres władzy książęcej. Jednakże zasadniczym warunkiem powstania państwa jest, zdaniem Konecznego, zwiększająca się złożoność społeczna: „im bardziej społeczeństwo się rozwija, tym bardziej pożąda organizacji państwowej i pragnie potęgi własnego państwa [gdyż – L. G.] ludzie rozumni sami wytwarzają rząd między sobą i nad sobą", „ludzie są spragnieni prawa publicznego [...] ażeby tym lepiej obwarować bezpieczeństwo prawa prywatnego [...]. Państwo ma temu służyć"[153]. W pełni ukształtowana, przypominająca rodowodem koncepcję umowy społecznej, organizacja państwa z prawem publicznym, aparatem administracyjnym i organami legalnego przymusu – państwo to „zjednoczenie rządzących i rządzonych za pomocą organizacji czynnej, tj. administracji" – jest przejawem wysokiego poziomu uspołecznienia zbiorowości ludzkich. Jednocześnie, co badacz cywilizacji podkreśla, powstanie państwa jest ostatnim szczeblem w odtwarzanym przez niego procesie rozwojowym, który kończy powszechną, właściwą wszelkim zrzeszeniom, obiektywną „kolejność dziejową". Od tego momentu „pochód cywilizacyjny dokonuje się na tle stosunku między społeczeństwem a państwem"[154], który przybiera różne kształty.

W ujęciu Konecznego wszelkie postacie relacji między społeczeństwem a państwem sprowadzają się do dwóch w istocie wariantów. Pierwszy z nich, za którym zdecydowanie optuje, polega na podporządkowaniu organizacji państwowej społeczeństwu. Jest on charakterystyczny dla tych zrzeszeń, które dobrowolnie poddały sferę życia publicznego, w tym i państwo, prawu aposteriorycznemu jako wyrazowi woli obywateli i stojącemu na straży tradycji kulturowych przy jednoczesnej ochronie społecznych dążeń i aspiracji. Przykładem takich zbiorowości jest republikański Rzym, w którym „przez całe wieki państwo jako takie nie wytwarzało praw, lecz musiało być posłuszne prawom uchwalonym przez zrzeszenia obywatelskie [...] władza rządów polegała tylko na obmyślaniu sposobów wykonania prawa"[155]. Prawo aposterioryczne tworzone

[152] Koncepcję ustroju grodowego Koneczny wprowadza dopiero [w:] *Prawa dziejowe...*, s. 21. Jest to świadectwem zrozumienia znaczenia państwowości w rozwoju cywilizacji.

[153] Idem: *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*, s. 26–27.

[154] *Ibid.*, s. 40. To teza zawarta dopiero w pracach wydanych pośmiertnie, we wcześniejszych bowiem pisze, iż „mogą wytwarzać się duże państwa [...] nie dochodząc w swym rozwoju do emancypacji rodziny, jak np. cywilizacja chińska", [w:] *O ład w historii...*, s. 13.

[155] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 295.

siłami społecznymi, opierające się na etyce, nie pozwala, by sfera życia publicznego, szczególnie reprezentowana przez państwo, nie była przesiąknięta zasadami moralnymi. Widoczne jest to w odmowie sankcjonowania przez to prawo nadrzędności różnych politycznych „racji stanu" czy „wyższych konieczności" – nie dopuszcza więc makiawelizmu, zwalniającego z moralnego osądu działań władzy.

Poddanie kurateli społecznej publicznej sfery życia zbiorowego i moralne jej ocenianie uniemożliwia pojawienie się któregokolwiek monizmu prawnego. Monizm prawa prywatnego ograniczony jest przez aposterioryczne prawo publiczne, zaś monizm prawa publicznego jest kontrolowany przez moralność. Stąd też w tym sposobie rozwiązania kwestii państwo–społeczeństwo, dominującą pozycję zajmuje dualizm prawny, regulujący z osobna, ale współmiernie, prywatny i publiczny obszar życia społecznego. Taki sposób ustalenia relacji między państwem a społeczeństwem Koneczny znajduje jedynie w cywilizacji łacińskiej czasów mu współczesnych i określa go mianem państwa obywatelskiego.

Państwo obywatelskie, któremu to zagadnieniu poświęcił on nawet osobną pracę[156], ma w swoich kompetencjach jedno podstawowe zadanie – zapewnienie obywatelom zewnętrznego i wewnętrznego bezpieczeństwa życia i mienia. Stąd zakres władzy państwowej obejmuje politykę zagraniczną, sprawy wewnętrznego porządku, system komunikacji oraz działanie banku emisyjnego, wszystkie zaś pozostałe obszary życia publicznego powinny być – jak pisze w duchu solidarystycznym – oddane w gestię samorządów społecznych (w dziedzinie gospodarczej Koneczny propagował ideę kooperacjonizmu).

Zdecentralizowany aparat państwowy, ograniczony jedynie do egzekucji praw, i szeroki samorząd społeczny państw cywilizacji łacińskiej są w opinii polskiego historyka zdobyczą czasów najnowszych, wykutą w walce z centralistyczną i dynastyczną formą rządów. Gwarancją tej zdobyczy jest powstała w wyniku owej walki konstytucyjna forma rządów oraz parlamentaryzm, który interpretuje jako płaszczyznę tworzenia ugody między państwem a społeczeństwem. Jednocześnie zwraca uwagę, że tego typu urządzenie państwa niesie za sobą niebezpieczeństwo zbiurokratyzowania aparatu państwowego, pozbawiającego społeczeństwo właściwej mu siły twórczej. Stąd też, kreśląc wizję idealnego państwa obywatelskiego, przestrzega, aby zakres działalności organów administracyjnych państwa jak najbardziej ograniczać, uważa bowiem, że społeczna samorządność i solidarność to najmocniejsze i najskuteczniejsze instrumenty życia zbiorowego[157].

Przestrogi przed zdominowaniem społeczeństwa przez biurokrację stają się bardziej zrozumiałe w świetle omówienia drugiego wariantu stosunku między

[156] Idem: *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*

[157] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 94–100.

państwem a społeczeństwem, gdzie państwo narzuca swoją wolę społeczeństwu. W takim układzie państwo jest systemem autonomicznym w stosunku do społeczeństwa, traktującym je jako materię względnie dowolnego i arbitralnego działania. Istniejące w tym względzie ograniczenia nie mają charakteru wyrazu woli społeczeństwa, lecz są wynikiem uległości wobec autorytetów, na przykład religii (o ideologii Koneczny nie pisze) w cywilizacji arabskiej. Państwo prawie niezależnie od *vox populi* ustanawia swoje cele i metody ich realizacji, co jest możliwe dzięki ferowaniu tylko sobie odpowiadającego prawa publicznego. Taka przewaga państwa nad społeczeństwem, wskutek niczym niekrępowanej samowoli organizacji państwowej, łączy się ściśle z charakterystycznym dla tego wariantu wprowadzeniem do życia publicznego bezetyczności.

Druga z możliwych relacji państwo–społeczeństwo jest wyrazem monizmu prawnego w obu wersjach – prywatnego lub publicznego. Monizm prawa prywatnego, charakterystyczny szczególnie dla cywilizacji turańskiej i innych orientalnych, objawia się despotycznymi formami rządu, kultem władzy i wręcz antropolatrią. Monizm zaś prawa publicznego, właściwy cywilizacji bizantyjskiej, przejawia się w omnipotencji państwa reprezentowanego przez nadmiernie rozbudowany aparat administracyjny – biurokrację. Ta zwłaszcza odmiana monizmu prawnego napawa Konecznego obawami; uważa, że nie do przyjęcia jest, by „wolno było społeczeństwu organizować się tylko pod kontrolą państwa, o ile państwo zezwoliło, przypisując zarazem zakres i formę tej organizacji. Albo społeczeństwo wykonywało zlecenia władz państwowych, albo też dana organizacja uważana była za antypaństwową i została przez państwo całkowicie zniszczoną"[158]. Na tej podstawie, stosując kryterium metody administrowania państwem, polski historyk przeciwstawia państwu obywatelskiemu, opierającemu się na zasadzie dualizmu prawnego, państwo biurokratyczne, w którym „w imię państwa ogranicza się wszelkie stosunki ludzkie i obcina prawo prywatne w imię dobra publicznego reprezentowanego przez władzę"[159].

Opozycja państwo obywatelskie–państwo biurokratyczne, będąca w swej istocie opozycją dualizmu prawnego z monizmem prawnym, w myśli społecznej Konecznego odgrywa kluczową rolę. Jest ona nie tylko ilustracją relacji między społeczeństwem a państwem, ale i narzędziem opisu walki między przeciwstawnymi systemami organizacji społeczno-państwowej, którą krakowski uczony uważa za kanwę historii wszystkich cywilizacji. Obrazuje ją głównie przy pomocy rekonstrukcji historii politycznej Europy, którą przedstawia jako ścieranie się centralizmu z samorządnością, absolutyzmu z konstytucjonalizmem i monarchizmu z parlamentaryzmem[160], które to zjawiska interpretuje jako zmaganie się dualizmu prawnego z monizmem prawnym – cywilizacji łacińskiej z bizantyń-

[158] *Ibid.*, s. 62.

[159] *Ibid.*.

[160] Idem: *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*, s. 33.

ską. W czasach współczesnych, jak twierdzi, waga tego zagadnienia wzrasta, co jest spowodowane głównie – dostrzeganą między innymi przez M. Webera – tendencją państw do oparcia władzy na ciągle rozbudowywanym aparacie *a priori*, likwidującym wszelkie przejawy samorządności. Dużo miejsca w tym kontekście polski historyk poświęcił państwu totalitarnemu, które traktował jako ukoronowanie biurokratycznej metody administrowania społeczeństwem, niezapewniającej jednostkom najmniejszej gwarancji praw obywatelskich[161]. Kierunek takiej ewolucji egzemplifikował państwem niemieckim, które zaliczał do cywilizacji bizantyjskiej, i zwłaszcza państwem radzieckim epoki stalinowskiej[162], należącym, jego zdaniem, do cywilizacji turańskiej. Koneczny przejęty ideą państwa obywatelskiego, a także położeniem Polski na przecięciu granic cywilizacyjnych, zdecydowanie krytykował pojawiające się na obszarze polskim totalizujące trendy. To właśnie z tego powodu, wskutek krytyki metod administrowania krajem przez ekipę marszałka Piłsudskiego, której zarzucał uleganie turańszczyźnie i bizantynizmowi, został w roku 1929 odsunięty od prowadzenia zajęć na uniwersytecie w Wilnie i przeniesiony na emeryturę.

Akcentowanie przez Konecznego wyższości państwa obywatelskiego nad biurokratycznym, krytyka, której poddał koncepcję heglowskiego państwa jako szczytu rozwoju historycznego[163], przestrogi przed biurokratyzacją władzy mogłyby w sumie sugerować, że występuje on jako wróg państwa, oferujący w zamian anarchiczną koncepcją organizacji społecznej. Tak wszakże nie jest. Dla polskiego badacza cywilizacji państwowa organizacja zbiorowości ludzkich jako gwarant bezpieczeństwa obywateli jest w życiu niezbędna. Chodzi mu głównie o to, by państwo nie występowało z pozycji roszczeniowych wobec społeczeństwa, by związek między nim a społeczeństwem był partnerski, by rząd nieustannie miał świadomość, że władza jego jest jedynie delegacją od społeczeństwa. Tylko tak rozumiana dwoistość rządzących i rządzonych, w myśl Konecznego, zapewnia współmierność, wzajemne uzupełnianie się i harmonijne bytowanie w jedności państwa i społeczeństwa.

Rozważanie przyczyn zróżnicowania cywilizacyjnego na płaszczyźnie publicznej sfery życia zbiorowego zawiodło autora *O ład w historii* do refleksji nad państwem i prawem. W zakresie tym, nie grzesząc oryginalnością, przedstawia on – w sposób niezbyt systemowy – zestaw idei typowego liberalizmu pierwszych

[161] *Ibid.*, s. 35.

[162] Zwłaszcza charakterystyka taka zawarta jest w pracach: *Bizantynizm niemiecki...*, *Polskie Logos a Ethos...*, *Rozwój moralności...* Szczególnie widoczna jest niechęć Konecznego do bolszewizmu, którą rozszerza na całość ruchu socjalistycznego, któremu na przykładzie Rosji stalinowskiej zarzuca tendencję do forsowania koncepcji zdecydowanego przerostu państwa nad społeczeństwem. W tym kontekście wręcz pisze o władzy biurokratycznego socjalizmu, [w:] *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*, s. 43–44.

[163] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 65–66.

lat XX wieku. Wszakże refleksja ta jest jedynie marginalna dla głównego celu roztrząsań Konecznego – ukazania mechanizmu tworzenia się cywilizacyjnej różnorodności. Obszarem procesu powstawania odmienności cywilizacji jest w tym przypadku publiczna sfera życia zbiorowego, o obliczu której decyduje prawo. Tak jak w przypadku rodowej organizacji społecznej – trójprawo, tak po cezurze emancypacji rodziny – rozbudowane prawo i jego instytucje, obejmujące sfery prywatną i publiczną, tworzą główną płaszczyznę powstawania różnic cywilizacji. To przecież w zależności od wzajemnego stosunku prawa prywatnego i publicznego (dualizm i monizm prawny), tudzież od sposobów stanowienia prawa apriorycznego bądź aposteriorycznego następuje określenie kształtu publicznej sfery życia zbiorowego w dwojakim wariancie relacji między społeczeństwem a państwem, czego bezpośrednim efektem są modele państw: biurokratycznego i obywatelskiego. Wysiłek w tej mierze skierowany przez historyka na ukazanie logiczności ciągów owych zależności (np. od aposteriorycznego prawa rozgraniczającego prywatne od publicznego, akcentującego ich wzajemne wspieranie się i uzupełnianie, do społeczeństwa obywatelskiego) służy mu do przeprowadzenia tezy, że przyjęcie określonej koncepcji prawa pociąga za sobą automatycznie określone zorganizowanie życia publicznego według właściwej dla tej koncepcji metody. „Monizm, czy dualizm prawny – oto formuła zagadnień cywilizacyjnych w zrzeszeniach, które przeprowadziły emancypację rodziny"[164]. Zatem, abstrahując od sposobu stanowienia prawa i ułożenia wzajemnych stosunków między prawem prywatnym i publicznym, w teorii Konecznego uwidacznia się wyrazista idea: prawo jako sfera normatywna oraz jako zespół instytucji jest ważką przyczyną formowania się różnic między cywilizacjami, przejawiającymi się w obszarze publicznej sfery życia społecznego. Mechanizm ich powstawania polega na dostosowaniu, w zgodzie z zasadą współmierności, wszelkich reguł i urządzeń życia zbiorowego do uprzednio przyjętych rozstrzygnięć w prawnych podwalinach zrzeszeń ludzkich; dla wszystkich cywilizacji jest więc on identyczny, natomiast różny jest tylko „materiał", który kształtuje – stąd wielość (w trzech podstawowych typach warunkowanych dualizmem prawnym, monizmem prawa prywatnego i publicznego) zróżnicowanych kształtów publicznej sfery różnych cywilizacji.

Doceniając w dziejach ludzkości moment pojawienia się państwa, jak i konstatując obecność tego sposobu zrzeszenia w ustrojach ponadnarodowych, Koneczny nie mógł pominąć w swej refleksji kwestii dotyczącej miejsca państwa w cywilizacji. Pomocna w przedstawieniu tego zagadnienia jest wspomniana już zasada współmierności. Zasada ta funkcjonalnie porządkuje wszelkie przejawy życia społecznego w jednolitą, „z jednego odlewu" – jak pisze Koneczny – harmonijnie powiązaną całość. W modelowym odtwarzaniu konstrukcji cywilizacji pełni ona rolę spajającą wszelkie kategorie konstytuujące cywilizację;

[164] Idem: *O ład w historii...*, s. 42.

w tym też sensie przy opisie kształtotwórczej roli prawa w życiu zbiorowym odgrywa ona znaczącą rolę – dzięki niej zachodzą wspomniane zależności sposobów społecznej organizacji od przyjętych rozwiązań prawnych. To z kolei nakazuje traktować państwo–instytucję terytorialnie i kulturowo należącą zazwyczaj do jednej, obszerniejszej zasięgiem cywilizacji jako jej immanentnej części. W takim ujęciu państwa znajdujące się na terenie danej cywilizacji, przy wszystkich różnicach języka, tradycji czy historii, w publicznej sferze życia zbiorowego zachowują zasadnicze podobieństwa. Jednocześnie wynika stąd wniosek o konieczności stałego przeprowadzania w granicach państwa cywilizacyjnego samookreślenia się; w przeciwnym razie, gdy państwo będzie rozdarte między wpływami dwóch lub więcej cywilizacji, warunek współmierności nie zostanie zachowany i państwo nie będzie mogło spełniać swoich funkcji. „Byt państwowy – pisze Koneczny – wymaga nieustannych zabiegów, a te mogą być skutecznymi, uwieńczonymi trwałym powodzeniem natenczas tylko, gdy wynikają z jednej i tej samej cywilizacji"[165]. Konieczność owego warunku spowodowana jest również i tym, jak polski badacz podkreśla, że każda cywilizacja, opierając się na właściwej sobie metodzie, wypracowuje określoną politykę, uzależnioną głównie od tego, czy uwzględnia ona zasady moralne, czy też nie[166]; istnienie sprzecznych reguł gry politycznej w obrębie jednego państwa, poddanego wpływom dwóch lub więcej cywilizacji szybko rozbiłoby jego jednośc i niezależności. Nieprzestrzeganie wymogu cywilizacyjnej jedności w praktyce czyni historię niektórych państw i narodów szczególnie tragiczną. Na przykład w interpretacji Konecznego historyczny rozwój Niemiec od X wieku oscyluje między bizantyńską a łacińską metodą urządzania publicznej sfery życia zbiorowego, co może wyjaśnić szereg historycznych meandrów tego narodu.

Zbiorowości ludzkie, pokonawszy etap emancypacji rodziny, są poddane różnicującym je czynnikom należącym nie tylko do normatywnej sfery prawa. W ujęciu Konecznego istnieją także i inne obszary życia społecznego, na których zachodzą procesy formowania się różnorodności cywilizacyjnej.

3.2.2. Wartości ludzkiej egzystencji

Obok ewoluującego zakresowo wraz z rozwojem zbiorowości ludzkich prawa, drugą płaszczyzną formowania się cywilizacyjnych różnic na etapie emancypacji rodziny – szczególnie więc charakterystyczną dla cywilizacji młodszych – jest, zdaniem polskiego historyka, obszar wytyczony *quincunx* – pięcioma elementarnymi wartościami bytu ludzkiego, konstytuującymi szeroko pojmowaną kulturę danych zbiorowości[167]. W aspekcie omawianego tu

[165] Idem: *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*, s. 36.

[166] Idem: *Różne typy cywilizacji*, [w:] *Kultura i cywilizacja...*, s. 126.

[167] *Quincunx* występuje już w pierwotnych ustrojach rodowych, wszak nie jest wówczas zasadniczym kryterium zróżnicowań cywilizacyjnych.

naczelnego problemu nauki o wielości cywilizacji Koneczny, opuszczając normatywno-regulatywną sferę prawa, przechodzi do omówienia stosunków zrzeszeń ludzkich do świata wartości.

Kardynalne kategorie bytu człowieka – inspirowane personalistyczną antropologią – swym zakresem obejmują całokształt życia ludzkiego, duchowego i materialnego, dlatego też jego pełnowymiarowość „żąda" uwzględnienia każdej z tych wartości. Brak lub niedocenianie którejkolwiek z nich jest równoznaczne z niepełnowartościowym bytem społecznym, z tej racji niemogącym tworzyć cywilizacji. Stąd przyczyną cywilizacyjnych odmienności nie jest brak którejś z wartości w systemie *quincunx*, charakterystycznego dla określonej cywilizacji – należy szukać jej gdzie indziej.

Wartości bytu ludzkiego, występujące jako *eidos* ludzkich zbiorowości, tworzą transcendentny rejon bytowania wiecznych i niezmiennych idei, które na obszarze empiryczno-historycznym występują już nie w postaci abstrakcyjnie pojmowanej kultury – wytworu człowieka przeciwstawionego naturze, ale w formie historycznie zrelatywizowanej kultury, właściwej określonym czasoprzestrzennie zbiorowościom ludzkim. Następuje więc w praktyce życia społecznego konkretyzacja abstrakcyjnych składników kultury: materialnych i niematerialnych wytworów ludzkiej pracy, wzorów postępowania i ocen wartościujących, wszelkich instytucji organizujących ludzkie zachowania. Skonkretyzowana historycznie, a i przestrzennie, kultura jest wówczas określonym wyrazem stosunku zbiorowości do transcendentnego „królestwa wartości" czy też – jak pisze Koneczny – określonym rozumieniem wartości. Nabiera ona wówczas sobie tylko właściwych znamion, różniących ją od kultur czasowo i przestrzennie innych, pomimo wspólnie dzielonego fundamentu – *quincunx*. W tej właśnie płaszczyźnie polski uczony upatruje najbardziej podstawowej i najszerszej sfery kształtowania się cywilizacyjnych zróżnicowań. „Wszystkie pięć kategorii bytu samym swym powikłaniem wywołują niezmiernie obfite różniczkowanie[168]" – pisze, mając tu na myśli tyleż różnorakie rozumienie wartości *quincunx*, co i ich wzajemne stosunki i hierarchię, rodzące w konsekwencji pluralizm kulturowy.

W tym momencie pojawia się pytanie o mechanizm warunkujący niejednakowy w różnych zbiorowościach stosunek do wartości, o przyczyny powstania różnic kulturowych. Na gruncie etnologii uważa się, iż są one spowodowane jednym z osobna lub jednocześnie kilkoma czynnikami. Najważniejsze jej teorie to: 1) dywergencja twórczości ludzkiej – koncepcja *homo faber*; 2) zróżnicowane warunki środowiskowe – skrajna jest tu teza determinizmu geograficznego F. Ratzela; 3) niejednakowa „szybkość rozwoju kulturowego" oraz 4) różnice wpływów ze strony kultur sąsiednich (dyfuzjonizm)[169]. W wyniku ich od-

[168] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 145.

[169] K. Moszyński: *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958, s. 37.

działywania powstają „różnice między kulturami, które ogólnie biorąc – jak stwierdza K. Moszyński – polegają w ogromnym stopniu na kalejdoskopowo odmiennych układach analogicznych elementów”[170]. Tak jest i w ujęciu Konecznego, gdzie kulturowy pluralizm zakłada odmienny układ charakteryzowany przez różne rozumienia analogicznych wartości. Komentarza natomiast wymagają przyczyny tworzenia owych odmiennych układów na gruncie nauki o cywilizacji. *Expresis verbis* kwestii tej w pracach Konecznego nie ma, natomiast możliwe jest podjęcie wysiłku zmierzającego do hipotetycznego odtworzenia jego myśli w tym zakresie. Zasadniczą przesłanką w tej mierze jest założenie krakowskiego uczonego o ograniczonej ciągłości historycznego rozwoju zrzeszeń ludzkich, mimo że nie zawsze przebiegającego prostoliniowo[171]. Przejawem tak rozumianego rozwoju jest świadomość ciągłości historycznej, uwidaczniającej się w różnych formach bytu społecznego i zapewniającej poczucie tożsamości cywilizacyjnej. Podstawową i najpojemniejszą formą owej kontynuacji historycznej jest tradycja. Składa się ona z zespołu zobiektywizowanych kulturowo wzorów, wytworów, urządzeń, technik, metod, instytucji społecznych i dzieli się na bierną oraz czynną. Tradycja bierna ma charakter zachowawczy (przykładowo w sferze obyczaju), czynna natomiast czerpie z przeszłości inspiracje do aktualnie podejmowanych działań, nadając im kierunek (na przykład wskazania moralne) – tym samym otwierając perspektywę przyszłości. W obu postaciach tradycja pełni funkcję chronologicznego spoiwa zbiorowości ludzkiej, zapewniającego w świadomości społecznej poczucie więzi teraźniejszości z przeszłością – kontynuacji jedności cywilizacyjnej. Określony zatem stosunek do wartości *quincunx* – ujawniający się w tradycji – kształtuje się w ciągłym rozwoju określonych zbiorowości. Jest on wówczas bezpośrednio uzależniony od konkretnych historycznie warunków bytowania tych zrzeszeń, jest przede wszystkim wyrazem doświadczenia życia zbiorowego określonej cywilizacji. Ukazanie jednak zasady trwania określonego rozumienia wartości nie jest równoznaczne z eksplikacją jego powstania.

Może zatem należy szukać odpowiedzi na gruncie etnologii? Otóż bez wątpienia Koneczny odrzucił myśl o dywergencji twórczości ludzkiej i jej wpływu na cywilizacyjną różność z powodów przytaczanych przy okazji omawiania zagadnienia koncepcji *homo faber* i stosunku wobec niej nauki o cywilizacji. Także i teoria dyfuzjonizmu na gruncie cywilizacji, pojmowanych jako kulturowo nieprzenikliwe makrostruktury, nie ma racji bytu. Natomiast różnicująca kultury nierównomierność rozwoju ściśle koresponduje z dokonaną przez polskiego historyka krytyką biologicznie interpretowanego procesu historycznego i związaną z nią ideą różnic „chyżości historycznej” poszczególnych

[170] *Ibid.*

[171] F. Koneczny: *Prawa dziejowe*, patrz o kolejności rozwojowej, s. 61–68, o nieprostoliniowym rozwoju, s. 86; także i [w:] *Rozwój moralności...*, s. 22.

cywilizacji. W świetle dającego się odtworzyć z jego pism ogólnego schematu rozwojowego cywilizacji koncepcja ta w obrębie nauki o cywilizacji może być zaakceptowana. Zasadniczy wszakże problem w omawianym aspekcie wiąże się z tezą determinizmu geograficznego. Koneczny konsekwentnie utrzymuje, że cywilizacyjna wielość i różnorodność kształtuje się w obrębie stosunków międzyludzkich, w sferze myśli[172], co uwidacznia się w stosunku wspólnoty do świata wartości, lecz przecież stosunek ten, historycznie kształtowany, *ab origine* musi być czymś wzbudzony. Uwzględniał to na przykład Toynbee, kreśląc wizję narodzin cywilizacji jako odpowiedzi udzielanej „challenge" przyrody[173]. Kwestii tej Koneczny nie podejmuje. Sądzić wypada, że – jego zadaniem – środowisko geograficzne nie może wpływać na wielokształtność cywilizacji, gdyż należąc do porządku świata fizykalnego nie ma najmniejszego punktu stycznego z cywilizacją ujmowaną w postaci makrostruktury aksjologiczno-normatywnej. Niepodjęcie tego zagadnienia, szczególnie w tym przypadku widocznego, a w istocie o wiele większej wagi – dotyczącego bowiem pierwszych przyczyn tworzenia się określonego stosunku do wartości – można usprawiedliwić jedynie tym, iż Koneczny, opisując *quincunx* cywilizacji, kreślił jego wizerunek w optyce socjologicznej, co poniekąd zwalniało go z obowiązku wyłuszczania ostatecznych przyczyn jego kształtu.

Reasumując, wielość i różność cywilizacji kształtuje się przede wszystkim na płaszczyźnie aksjologicznej, wyznaczonej zespołem uniwersalnych dla rodzaju ludzkiego wartości *quincunx*. Wartości owe, obiektywizując się w procesie rozwojowym określonych zbiorowości, tworzą każdorazowo skonkretyzowaną historycznie kulturę, odmienną od kultur innych zrzeszeń. Na tej właśnie odmienności kulturowej – na historycznie zróżnicowanych i zrelatywizowanych stosunkach określonych zrzeszeń do świata wartości polegają podstawowe różnice międzycywilizacyjne.

Jednakże w przypadku płaszczyzny aksjologicznej – zupełnie inaczej niż przy wyjaśnianiu płaszczyzny różniącego cywilizacje prawa – Koneczny, konstatując tutaj wielość sposobów rozumienia wartości *quincunx*, pomija milczeniem tłumaczenie, wskutek jakich to przyczyn określony stosunek zrzeszeń do wartości konkretyzuje się, przybierając kształt określonej kultury. Większą wagę przywiązuje on do wykazania błędów koncepcji starających się tę kwestię rozwiązać, niż samemu zająć sprecyzowane i pozytywne stanowisko. Na tym polega, jak się wydaje, niedopracowanie tego fragmentu nauki o cywilizacji, która przecież stawia pytanie: skąd różność cywilizacji?

---

[172] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 94.
[173] Patrz: A. Toynbee: *Cywilizacja w czasie próby*, Wyd. Przedświt, Warszawa 1988, s. 10.

3.2.3. Społeczne pojmowanie czasu

Trzeci z kolei obszar, na którym – zdaniem Konecznego – zachodzi proces formowania się różnorodności cywilizacyjnej, jest wyznaczony postawą określonych zbiorowości wobec czasu. Choć sam stwierdza, że „o kwestii czasu w stosunku do bytu ludzkiego cóż my wiemy? [...] Przypuszczam, że w zagadnieniu tym tkwi jedna z najgłębszych tajemnic bytu, a może i najgłębsza – ale obecnie nie da się wyzyskać jej do nauki o cywilizacji, gdyż wymaga to jeszcze znacznie wyższego rozwoju naszej wiedzy o czasie"[174], niemniej, nie wnikając w proces tworzenia określonych postaci społecznego rozumienia czasu, w tym obszarze znajduje liczne fakty różnicujące cywilizacje.

Po pierwsze, wśród cywilizacji istnieją rozmaite systemy czasomiernictwa: oparte na cykliczności zjawisk przyrody, kalendaria, bazujące na koncepcji ery, czy też takie, które osiągają szczyt rachuby czasu – jak uważa historyk – w świadomości historycznej zwanej historyzmem. Owe sposoby mierzenia czasu wpływają na obraz cywilizacji, konkretniej: organizują wzory zachowań i świadomość członków danych zbiorowości zależnie od przyjętej rachuby czasu. Pojawiającej się tu różnicy między cywilizacjami niech świadczy przykład australijskiego Buszmena, żyjącego w cyklu pora deszczowa–susza i przedstawiciela cywilizacji łacińskiej, przesiąkniętego historyzmem, uświadamiającego sobie swoją egzystencję nie tylko w ramach bytu jednostkowego czy plemiennego, ale i kulturowego, który zakorzenia go w odległych czasach grecko-rzymskiej starożytności.

Drugą formą postawy człowieka wobec czasu jest – wymagające większego wysiłku umysłowego niż czasomiernictwo – opanowanie czasu, które Koneczny traktuje analogicznie do opanowywania przez człowieka przestrzeni:

> Polega [ono – L. G.] na tym, żeby według własnego zamiaru w oznaczonej na to cząstce czasu, stało się coś, co od woli ludzkiej zależnym być może[175].

Tak jak w procesie opanowania przestrzeni meta jest jego kryterium, tak w opanowaniu czasu funkcję tę spełnia termin:

> Wyznaczeniem terminu ogranicza człowiek swą swobodę, a zatem stanowi to ustęp z panowania nad samym sobą. Opanowanie czasu wyrabia przeto wolę, zapładnia intelekt i wytwarza duchową siłę twórczą. Tędy droga, by stać się panem swego życia[176].

Bezpośrednim rezultatem opanowania czasu jest stworzenie określonej koncepcji czasu i umiejscowienie w niej człowieka przez zarysowanie chronologicznych ram i ciągłości (lub – nie) jego działania w świecie. Każda z cywilizacji,

---

[174] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 287.
[175] *Ibid.*, s. 284.
[176] *Ibid.*, s. 285.

w myśl krakowskiego historyka, w zależności od stopnia opanowania czasu, kształtuje z osobna właściwą jedynie sobie koncepcję czasu, która stosowana w praktyce życia społecznego staje się źródłem wielu bezpośrednio dostrzegalnych różnic cywilizacyjnych. Najbardziej widoczne jest to w dziedzinie moralności, gdzie zalety takie jak dotrzymywanie zobowiązań, zapobiegliwość, troska o losy przyszłych pokoleń, jak również niezwykle istotna kategoria odpowiedzialności moralnej są bezpośrednio uzależnione od przyjętej koncepcji czasu.

Powiązanie w sumie ludzkiej autokreacji z postawą wobec czasu tworzy pewien rodzaj świadomości społecznej, odrębnej jakościowo dla poszczególnych cywilizacji, który za E. Tarkowską można nazwać orientacją temporalną[177]. Określa ona stosunek danych cywilizacji wobec obszarów czasu, sposoby wartościowania wymiarów czasu, horyzonty i strukturę czasu, miejsce człowieka w perspektywie czasu, słowem: wyznacza, w zależności od rozumienia czasu, zasięg i treść ludzkiej aktywności w świecie. W tym to właśnie chronologicznym zapleczu, tkwiącym u podstaw działania i myślenia wszystkich zbiorowości ludzkich, zdaniem Konecznego, powstaje cywilizacyjna rozmaitość: „pojęcie czasu, będąc abstrakcyjnie wyższym od pojęcia przestrzeni, wpływa głębiej na metody życia zbiorowego i posiada moc różniczkowania cywilizacji"[178].

Akcentowanie przez Konecznego czasu jako kategorii o dużej wadze dla zrozumienia cywilizacyjnej różnorodności, ale także i społecznej organizacji poszczególnych zrzeszeń[179], stawia go w jednym rzędzie wśród tych nielicznych badaczy zjawisk społecznych, którzy dostrzegają kulturowe zróżnicowanie jakościowego czasu społecznego, przeciwstawiającego się ilościowej koncepcji czasu fizykalnego. Problematyka ta, wprowadzona do badań socjologicznych przez E. Durkheima, dopiero ostatnimi czasy wzbudza coraz żywsze zainteresowanie i coraz większy oddźwięk w humanistyce. Powoli powszechne staje się przekonanie, iż relatywnie pojmowany czas społeczno-kulturowy „jest jednym z głównych parametrów życia społecznego, a porządek temporalny jest jednym z kamieni węgielnych życia społecznego [...] życie społeczne jest strukturalizowane i regulowane zgodnie z czasem, a czasowa strukturalizacja życia społecznego jest szczególnym rodzajem organizacji społecznej"[180]. W kontekście tym

---

[177] E. Tarkowska: *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Ossolineum 1987, s. 28 i 137.

[178] F. Koneczny, *op. cit.*, s. 287.

[179] Przemawia za tym fakt, że w jednej z ostatnich swych prac – *Prawa dziejowe...*, s. 30, zastanawia się, czy aby kategorii czasu nie dołączyć jako szóstej wartości do *quincunx*.

[180] E. Tarkowska: *op. cit.*, s. 112. Przytoczony cytat jest fragmentem sprawozdania autorki z poglądów E. Zerubavela. W pracy tej przedstawiona jest szeroka panorama badań społeczno-kulturowego czasu wraz z omówieniem poglądów reprezentatywnych badaczy tej problematyki: E. Durkheima, H. Huberta, G. Gurwitcha, P. Sorokina, E. Zerubavela i R. Mertona.

odsyłającym do osiągnięć współczesnych badań antropologicznych i socjologicznych – analiza zróżnicowań cywilizacyjnych Konecznego, oparta na odmienności jakościowych czasów społecznych, charakteryzujących poszczególne wielkie skalą zbiorowości, choć raczej sygnalizowana niż ostatecznie wykonana, zasługuje na mocne podkreślenie.

4. Cywilizacja a religia

Zagadnienie zróżnicowania cywilizacyjnego na gruncie teorii wielości cywilizacji nie byłoby w pełni przedstawione, gdyby pominąć problem relacji między cywilizacją a religią. Z uwagi na to, że Koneczny traktuje religię jako immanentny składnik każdej zbiorowości, czego dowodzi zarówno obecność wartości prawdy nadprzyrodzonej w *quincunx*, jak i często snutych przez niego refleksji nad religiami i ich znaczeniem w życiu społecznym, nie wspominając już o ideologicznym zapleczu nauki o cywilizacji, problem ten wymaga osobnego ujęcia.

Punktem wyjścia jego rozważań w tej materii była żywo dyskutowana pod koniec XIX wieku kwestia zależności cywilizacji od religii lub religii od cywilizacji. Zdecydowana większość pozytywistycznych historyków i socjologów, takich jak N. D. Fustel de Coulanges, E. Durkheim, czy G. Le Bon, opowiadało się za stanowiskiem ściśle wiążącym postęp społeczny i powstawanie instytucji społecznych (najogólniej – całokształt życia społecznego) z wierzeniami religijnymi. Z drugiej strony przykładowo w twórczości H. T. Bukle'a widoczny jest wątek, w myśl którego religia jest nie przyczyną, lecz skutkiem doskonalenia ludzkości. Stanowisko Konecznego w tej kwestii jest samodzielne i jednoznacznie niedające się usytuować w którymkolwiek z tych nurtów.

Teoretyk pluralizmu cywilizacyjnego określa religię jako „system ujmujący stosunek świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego"[181], co mogłoby dać asumpt do rozwinięcia tego określenia w kategoriach współczesnego religioznawstwa jako stosunek do wartości *sacrum*. Jednakże dokonana przez Konecznego klasyfikacja religii taki zabieg uniemożliwia[182]. Posługując się kryterium zakresu terytorialnego i liczby wyznawców, dzieli on religie na lokalne, plemienne i uniwersalne, uważając, że klasyfikacja ta oddaje zarazem kolejność etapów rozwoju religii. Dzięki zaś drugiemu kryterium – określającym najwyższe *sacrum* – uzyskuje podział na religie monolarystyczne, polegające na oddawaniu czci lokalnym bożkom lub nieosobowym przejawom świętości, politeistyczne i monoteistyczne. Także i w tym przypadku systematyka ta pokrywa się ze szczeblami rozwoju religii. Łączne zastosowanie tych kryteriów pozwala mu na

[181] F. Koneczny: *op. cit.*, s. 236.
[182] *Ibid.*, s. 236 i dalej.

stwierdzenie, że pierwotną postacią religii była religia lokalna o charakterze monolatrycznym, która przekształciła się z czasem w religię plemienną politeistyczną, by osiągnąć w końcu poziom religii uniwersalnej i monoteistycznej. W ramach owego, typowo ewolucjonistycznego, schematu rozwoju religii mieszczą się bez wyjątku wszelkie cywilizacje, lecz nie wszelkie, co brzmi paradoksalnie, szczeble rozwoju są zdaniem polskiego historyka prawdziwie religijne.

Ani lokalna ani plemienna religia nie może być prawdziwą [? – L. G.]. Prawdziwy monoteizm głosi Boga jednego, jedynego wszem wobec ludom i każdemu z nich z osobna wspólnego, wszystkim jednakowego; toteż istnieć może tylko w religii uniwersalnej[183].

Zatem na miano religii zasługują jedynie te wyznania, które osiągnęły poziom monoteizmu i uniwersalizmu zasięgu. Wówczas religia dopiero może być porównywalna do cywilizacji, gdyż – jak pisze polski badacz – „unosi się" ona ponad wielkimi zrzeszeniami w rodzaju państwa, społeczeństwa czy cywilizacji, tworząc nową i odrębną od nich jakość. Pozostałe zaś ze schematu formy religii są przez Konecznego pomijane. Uważane są co najwyżej za quasi-religie – co powoduje, wskutek niepełnego postrzegania wszelkich form religii, selektywne ujmowanie świętości, która w myśl G. van der Leuwe czy M. Eliadego swym zakresem może objąć całość rzeczywistości. Pozostawiając na boku wartościowanie stopni religii, znamienne dla polskiego uczonego, należy zauważyć, że najistotniejszą cechą jego refleksji jest zwrócenie uwagi na znaczącą rolę religii w życiu cywilizacji, niezależnie od jej *quasi* czy prawdziwego wymiaru. Czy możliwe jest jednak mówienie o prostej zależności cywilizacji od religii ogólnie lub stopnia jej rozwoju szczególnie?[184] W tym względzie Koneczny programowo unika generalizacji. Uważa, że – zgodnie z postulowaną przez siebie metodą badań indukcyjnych – związek między religią a cywilizacją w przypadku każdej z cywilizacji i odpowiadającej jej religii powinien być analizowany z osobna. Wynikiem owych analiz, dotyczących wielkich zakresem religii i współczesnych Konecznemu cywilizacji historycznych, są trzy typy relacji łączących religie z cywilizacjami.

Jeżeli chodzi o typ pierwszy, to religia jest czynnikiem sprawczym cywilizacji, konstytuuje ona i nadaje określony charakter całej cywilizacji, którą określa się wtedy mianem cywilizacji sakralnej.

Religia tworzy cywilizacje natenczas tylko, gdy podciąga pod swe sakralne prawodawstwo pięć kategorii bytu, gdy rozstrzyga nie tylko co do moralności, ale i też w kategoriach zdrowia, walki o byt, sztuki i nauki[185].

---

[183] *Ibid.*, s. 237–238.
[184] *Ibid.*, s. 238.
[185] *Ibid.*, s. 240.

W takim ujęciu religia w zasadzie pokrywa się z cywilizacją. Zdaniem polskiego historyka, spośród wielkich cywilizacji dwie są na wskroś religijne: żydowska i bramińska. Judaizm i hinduizm wkraczają tak zdecydowanie w obręb całokształtu życia zbiorowego, że całkowicie je sobie, w zgodzie z głoszonymi religijnymi zasadami, podporządkowują: judaizm i hinduizm są synonimami cywilizacji żydowskiej i bramińskiej.

Drugi typ relacji między cywilizacją a religią przybiera kształt cywilizacji półsakralnej. Autor *O wielości cywilizacji* wyróżnia ich dwie – jedną historyczną, arabską, drugą o znaczeniu już tylko lokalnym, tybetańską. Ich cechą jest to, że religie są ważnym dla nich czynnikiem, ale jedynie współtworzącym ich ostateczny obraz. Głoszone przez religie zasady nie obejmują w tym przypadku wszystkich dziedzin życia zbiorowego, choć wykraczają, i to znacznie, poza sferę czysto sakralną. Wszystkie obszary konstytuujące cywilizację mimo autonomii zachowują z religią współmierność. Przykładowo w cywilizacji arabskiej islam, choć ogarnia w mniejszym lub w większym stopniu wszystkie wartości *quincunx*, to jednak tyczy się przede wszystkim życia rodzinnego, pozostawiając niejako na marginesie całą postać życia publicznego. Ta niepełność „sakralnego ustawodawstwa" w cywilizacjach półsakralnych wskazuje, że religia nie jest tu ściśle sprzęgnięta z cywilizacją; może, ale nie musi oddziaływać na ostateczną postać cywilizacji. Islam przykładowo jest jednym z fundamentów cywilizacji arabskiej, ale będąc także główną religią cywilizacji turańskiej, nie odciska na niej już tak widocznego piętna.

Formułą trzeciego typu omawianych związków są cywilizacje niesakralne. Koneczny rozumie przez nie takie zbiorowości, które mimo obecności na ich terytoriach uniwersalnych religii potrafią zachować własne oblicze. Cywilizacja i religia są w tym przypadku dwoma odrębnymi porządkami, aczkolwiek połączonymi wieloma związkami i pełnionymi funkcjami. Cywilizacje niesakralne mogą więc dzielić wspólną religię, nie tracąc przy tym swej kulturowej odrębności i tożsamości. Zjawisko to charakterystyczne jest szczególnie dla religii chrześcijańskiej, która jest religią cywilizacji łacińskiej i bizantyjskiej[186]. Z drugiej strony religia może być połączona z cywilizacjami licznymi więzami, co ma mniejsze znaczenie w przypadku chrześcijaństwa, lecz także może mieć charakter zupełnie acywilizacyjny. Stan taki, w myśl Konecznego, właściwy jest buddyzmowi, „który nie próbuje przekształcać napotkanych na swej drodze cywilizacji, ale zawsze do tych cywilizacji się dostosowuje, w takim stopniu do nich asymiluje, że sam, w których zasięg wkroczył, pod wpływem cywilizacji ulega najgłębszym przemianom. Buddyzm jest acywilizacyjny, jaka cywilizacja – taki buddyzm"[187].

---

[186] Należy tu wszakże dodać, że chrystianizm w oczach Konecznego rozpada się na szereg – mimo teologicznych podobieństw – różnych religii, a to: katolicyzm, chrześcijaństwo orientalne, prawosławie i protestantyzm.

[187] A. Hilckman: *F. Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, [w:] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 123–124.

Rozpatrywanie przez Konecznego związku między cywilizacjami a religią – uwzględniającego z osobna różnice między cywilizacjami, jak i religiami – czynione jest z dystansem wobec pozytywistycznych uogólniających tez o zależności cywilizacji i religii. Analiza tego związku, przeprowadzona na materiale historycznym, nie pozwoliła krakowskiemu historykowi zgeneralizować uzyskanych wyników – podział na cywilizacje sakralne, pół- i niesakralne na pewno nie jest uogólnieniem. Jest jedynie konstatacją wielości form, w jakich ów analizowany związek może występować.

Jednocześnie przeprowadzony przez historyka opis relacji między cywilizacjami a religiami umożliwił mu sformułowanie kilku interesujących wniosków. Po pierwsze, cywilizacje sakralne stwarzane są wyłącznie przez religie zajmujące w procesie swego rozwoju miejsca niższe. Judaizm bowiem nie jest jednolitą religią, składa się nań pierwotny monoteizm, Talmud i kabała – trzy, choć spokrewnione, to jednak różne religie, adresowane ponadto tylko do jednego narodu wybranego; braminizm zaś jest otwarcie religią politeistyczną. Religie te nie osiągnęły szczebla religii uniwersalnej i monoteistycznej. Zakusy tych religii do podporządkowania sobie wszystkich obszarów życia zbiorowego w konsekwencji rodzą swoisty „zastój historyczny".

Religia określająca w kategoriach bytu wszystko – pisze Koneczny – musi zarazem wszystko spetryfikować, skutkiem czego wyznawcy jej stają często bezradni wobec wyłaniających się w pochodzie czasów nowych prądów życia. Gdzie wszystko apriorycznie ustalone, gdzie nie ma wątpliwości i dociekań, tam rozwój wykluczony, a zatem niebezpieczeństwo stagnacji[188].

Cywilizacje sakralne z powodu tendencji ogarnięcia całokształtu życia zbiorowego w odgórnie ustalone ramy są pozbawione w skali historycznej możliwości rozwoju – twierdzi autor *O wielości cywilizacji.*

Właściwością z kolei religii wyższych, a więc uniwersalnych i monoteistycznych, jest – zdaniem Konecznego – ograniczenie sakralnego ustawodawstwa w opanowaniu dziedzin życia społecznego. Przykładowo buddyzm ogranicza się jedynie do religijnego usankcjonowania moralnej sfery życia zbiorowego. W tej to specyfice tkwi gwarancja otwartości cywilizacji na nowe doświadczenia historyczne. Cywilizacjom niesakralnym religie nie zagrażają w historycznym procesie cywilizacyjnym rozwoju, a nawet sprzyjają ekspansji cywilizacyjnej.

Zarysowane formy stosunków cywilizacji z religią, wskazujące na podobieństwa i różnice między nimi, wzbogacają obraz cywilizacji ogólnie i szczegółowo, wszak nie przyczyniają się do wyjaśnienia ogólnych przyczyn cywilizacyjnego zróżnicowania. Religijna płaszczyzna życia społecznego ma wpływ na cywilizację, lecz każdorazowo, w przypadku określonych cywilizacji, w inny sposób. Taka perspektywa uzyskana przez Konecznego, w porównaniu z hipotezami w tym zakresie stawianymi na przełomie ostatnich stuleci, wyróżnia się

[188] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 276.

ostrożnością i niechęcią do formułowania jednoznacznych zależności. W tym momencie, w kontekście wyjaśniania przyczyn różnorodności cywilizacyjnej, pojawia się pytanie o cel powyższej refleksji Konecznego. Być może, zdawał on sobie sprawę z jej niedostatków, gdyż w jednej z ostatnich swych prac (w *Prawach dziejowych*) stara się ów problem naświetlić z nieco innego punktu widzenia.

W odróżnieniu od wcześniej charakteryzowanego związku cywilizacji z religią Koneczny teraz jednoznacznie twierdzi, że „źródłem licznych odmian w życiu zbiorowym jest rozmaitość pojęć o stosunku świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego, o stosunku człowieka do Boga"[189]. Ową rozmaitość pojęć uporządkowuje krakowski uczony na zasadzie dychotomicznego charakteru religii – albo emanacyjnej, albo kreatywnej (używa on sformułowań: emanatyczna i kreatyczna) oraz odpowiadającej temu podziałowi dwojakiemu stosunkowi człowieka do Boga – osobowemu lub gromadnemu.

Religia emanacji interpretuje wszelkie byty materialne i duchowe jako kolejne emanacje Boga. W zależności od zajmowanego miejsca w stosunku do pierwszej przyczyny emanacji byty są wartościowane jako mniej lub bardziej doskonałe, nierówno uzależnione od Boga. W horyzoncie takim, wytyczonym tradycją gnostyczną i neoplatońską, człowiek jest znacznie oddalony od źródła emanacji, co w konsekwencji rodzi przeświadczenie o niemożności obcowania z Bogiem, o ograniczeniu wolnej woli, o braku odpowiedzialności za świat i za siebie. Przejawami takiej postawy, charakterystycznej dla cywilizacji judaistycznej i bizantyjskiej, jest gromadne, wspólne szukanie Boga w sferze wiary, apatia i bierność w życiu codziennym oraz despotyzm i totalitaryzm w życiu społecznym, który „stanowi prostą konsekwencję uznania władzy za [wyższą – L. G.] emanację bóstwa"[190].

Z kolei religia kreacyjna zakłada, że Bóg jest bezpośrednim stwórcą świata i że wszystkie postacie bytu ontologicznie są równe; człowiek zaś stworzony na podobieństwo boże czerpie stąd poczucie godności i wewnętrzną siłę. Tylko na gruncie kreacjonizmu – utrzymuje Koneczny – właściwego katolicyzmowi i cywilizacji łacińskiej możliwy jest osobowy (personalistyczny) stosunek człowieka do Boga, którego wynikiem jest poczucie osobistej odpowiedzialności za czyny przed Bogiem. Religie kreacyjne utrwalają ponadto przekonanie o możliwościach samodoskonalenia się w rozwoju osobowym i społecznym, dokonywanym własnymi siłami i o wartości jednostki ludzkiej[191]. W sumie, w przeciwieństwie do koncepcji emanacyjnej, kreatyzm jest źródłem nieustającej i samodzielnej aktywności w świecie tak przyrodniczym, jak i społecznym, przejawiającej się w prężnym rozwoju zbiorowości wyznających kreatyzm.

---

[189] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 32.
[190] Idem: *O ład w historii...*, s. 19.
[191] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 40.

Ten dychotomiczny podział religii i postaw ludzkich na nim nadbudowujących się służy Konecznemu do wzmocnienia uprzednio przeprowadzonego rozróżnienia cywilizacji sakralnych i niesakralnych. W jego ujęciu – raczej naszkicowanym niż wyjaśniającym – emanatyzm przejawia się w religiach sakralnych, kreatyzm zaś umożliwia stworzenie cywilizacji asakralnych. Głównym jednakże powodem wprowadzenia tego nowego wątku jest, jak się wydaje, konieczność uzupełnienia wywodów z *O wielości cywilizacji*. Tym razem Koneczny dosadnie wyraził myśl o istnieniu także i religijnej płaszczyzny zróżnicowań cywilizacyjnych, płaszczyzny odzwierciedlającej się głównie w „duchowej energii", wzbudzanej – w mniejszym lub większym stopniu – różną jakościowo wiarą i przez to przyczyniającej się do powstania rozmaitości cywilizacji. Za chęcią uzupełnienia swych wywodów na temat płaszczyzn zróżnicowania cywilizacyjnego o religię świadczą słowa Konecznego, użyte w jednej ze swych ostatnich prac, że religia jest największym przejawem cywilizacji, że na jej terenie tworzą się podstawowe procesy różnicujące cywilizacje[192]. Myśl ta jednak nie została rozwinięta.

5. Przyczyny czy kryteria różnorodności cywilizacyjnych

Zaprezentowane treści nauki o cywilizacji, dotyczące zarówno negatywnych, jak i pozytywnych uwarunkowań zróżnicowania cywilizacyjnego, wbrew ustalonemu z góry problemowi – „skąd wielość cywilizacji?", zagadnienia tego nie rozwiązują. Feliks Koneczny kładzie w tym względzie nacisk jedynie na wyodrębnienie z bogatej materii życia społecznego obszarów, na których różnorodność cywilizacji najdobitniej się przejawia. Stąd, opisując płaszczyzny wytyczone prawem z jednoczesnym nakreśleniem ewolucji zbiorowości ludzkich od ustroju rodowego do państwa, zasadniczymi wartościami ludzkiej egzystencji, pojmowaniem jakościowego czasu społecznego oraz religią, faktycznie odpowiada na pytanie: gdzie się przejawiają i na czym polegają różnice cywilizacyjne, pomijając przy tym zupełnie pytanie: skąd się one biorą? Chociaż należy pamiętać, że w przypadku płaszczyzny prawa, gdy omawia kwestię powstania publicznej sfery życia publicznego, usiłuje osadzić je w kontekście wyjaśniania przyczynowego, lecz już nie tłumaczy zasadniczego problemu różnorodności cywilizacji, mianowicie – co powoduje zbiorowościami, że przyjmują prawo o charakterze apriorycznym lub aposteriorycznym? Podobnie ma się rzecz z określeniem pojmowania wartości *quincunx*, czasu i rodzaju – emanacyjnej lub kreatywnej – religii. Także i w przypadku polemik z koncep-

[192] Idem: *Cywilizacja żydowska...*, s. 33.

cjami upatrującymi w pracy, języku czy rasie uwarunkowań rozmaitości cywilizacji Koneczny nie traktuje tych czynników jako odpowiedzialnych za różnorodność cywilizacyjną, ale jako obszary, w których różnice owe mogą być stwierdzane. Kierunek myśli Konecznego ma więc na celu ukazanie przede wszystkim tych sfer, w których różnorodność i wielość cywilizacyjna jest najwyraźniej widoczna. Nie podejmuje on zagadnienia, mimo deklaracji, przyczyn tego stanu rzeczy. Zatem problem rozpatrywany przez autora *Praw dziejowych* przybiera ostatecznie kształt poszukiwania obszarów cywilizacyjnych odmienności, nie zaś czynników ją stwarzających. Powodem takiego praktycznego przeformułowania problemu jest, jak należy domniemywać, socjologiczna orientacja Konecznego, towarzysząca mu jako historykowi, która w tym przypadku w pełni doszła do głosu. Należy powtórzyć, że wielokształtność cywilizacyjna powstaje w ramach „stosunków pomiędzy ludźmi w ich zrzeszeniach", stąd bardziej adekwatne jest tu ujęcie zagadnienia różnorodności cywilizacyjnej przy pomocy określenia ich kryteriów niźli wyjaśniania przyczynowego. Tym samym autor *O wielości cywilizacji* nie uwzględnia zakreślonego sobie na wstępie postulatu przyczynowego zbadania kwestii – skąd wielość cywilizacji?

Wielość kryteriów, za pomocą których Koneczny ujmuje różnice międzycywilizacyjne, bynajmniej nie jest świadectwem jego usiłowań – jak uważa polski badacz jego myśli J. Skoczyński – zmierzających do skonstruowania jedynego i uniwersalnego kryterium[193]. Wielość owa jest raczej dowodem dostrzegania przez krakowskiego uczonego wielowymiarowości zjawiska odmienności cywilizacyjnych, niepozwalającego się zamknąć w jednolitych ramach. Temu właśnie przekonaniu służy eksplikacja pluralizmu cywilizacyjnego na płaszczyznach: prawnej, aksjologicznej, chronologicznej i religijnej. Po drugie, równolegle w toku wywodu Koneczny usiłuje odtworzyć ciąg rozwojowy form zbiorowości ludzkich[194], w trakcie którego wykluwały i utwierdzały się różnice między cywilizacjami. Na każdym etapie procesu rozwojowego stara się on przedstawić opis zróżnicowania cywilizacyjnego przy pomocy narzędzi najadekwatniejszych dla danego szczebla rozwoju. Stąd też, choć wyróżnione kryteria obowiązują równolegle wszystkie cywilizacje, opis ten akcentuje w wypadku ustroju rodowego analizę trójprawa, w wypadku społeczności – stosunków między

[193] Skoczyński pisze: „W kontekście tych zabiegów [dotyczących podkreślenia przez Konecznego nowego punktu widzenia, oferowanego przez naukę o cywilizacji – L. G.] i ich uzasadnień wyłania się zamiar odnalezienia jednego zasadniczego kryterium różnicowania cywilizacji, które pozwoliłoby je przejrzyście porządkować", [w:] *Aksjologia cywilizacyjna F. Konecznego...*, s. 33.

[194] Koneczny próbuje nawet określić warunki, od których zależy rozwój zrzeszeń. Zespół takich warunków, jak: stopień zasięgu *quincunx*, gęstość zaludnienia, stopień wewnętrznego zróżnicowania społeczeństwa, określenia charakteru prawa, jakość religii oraz ilość wybitnych moralnie i umysłowo jednostek, proponuje nazwać iloczynem społecznym. Od iloczynu społecznego głównie zależy, przy zachowaniu właściwych procesowi rozwojowemu fluktuacji, pochód dziejowy określonych zbiorowości. Pojęcie iloczynu społecznego wprowadza Koneczny [w:] *Prawa dziejowe...*, s. 86 i dalej.

prawem prywatnym a publicznym, w wypadku zaś społeczeństwa – *quincunx* i religii. W opisie różnorodności cywilizacyjnej każde z kryteriów pełni z osobna ważką funkcję i nie daje się zredukować do innego. W pełni akceptował to A. Hilckman, starając się, przy okazji rekonstrukcji myśli autora *O wielości cywilizacji*, naświetlić problem wielości cywilizacji w sposób jak najbardziej wieloaspektowy. Wymieniał on cztery czynniki ugruntowujące cywilizacyjne różnice ludzkości: 1) postawę człowieka wobec czasu, przybierającą postać miary, liczenia i opanowania czasu; 2) stosunek prawa publicznego do prywatnego; 3) źródła prawa; 4) istnienie lub brak poczucia narodowego[195]. Wykaz ten, aczkolwiek eksponujący sferę prawa i pomijający obszar *quincunx*, uderza uwzględnieniem wielości form, w jakich przejawia się pluralizm cywilizacyjny. Przy tym dołączenie do owych kryteriów poczucia narodowego jest zabiegiem niezbyt szczęśliwym, gdyż poczucie to, w myśl Konecznego, przysługuje jedynie cywilizacji łacińskiej i z tego względu nie może być traktowane jako płaszczyzna zróżnicowania wielu przecież cywilizacji[196].

Wszystkie płaszczyzny zróżnicowania cywilizacyjnego, wymienione przez Konecznego, mają charakter normatywno-aksjologiczny, co szczególnie uwidacznia polemika, jaką autor toczył z „materialistycznymi" teoriami, tłumaczącymi odrębności cywilizacyjne. Nadanie problemowi różnorodności cywilizacyjnej takiej wykładni odsyła wprost do jego koncepcji cywilizacji, pojmowanej w postaci aksjologicznie wytyczonej makrostruktury społecznej. Cywilizacja przecież to nic innego jak „metoda życia zbiorowego", organizująca życie zrzeszeń ludzkich według zasady współmierności w jednolity i wewnętrznie zharmonizowany paradygmat kulturowy, realizowany przede wszystkim właśnie na obszarach stosunków danej zbiorowości do prawa, *quincunx* i czasu. Różnice między cywilizacjami są więc różnicami w rozumieniu elementów konstytutywnych dla cywilizacji. Stąd i Koneczny pisze, iż „zróżnicowanie świata [cywilizacji – L. G.] jest wynikiem rozmaitości metod w ustrojach życia zbiorowego [...] metody życia zbiorowego były i są rozmaite, a każda z nich wytwarza osobną cywilizację"[197]. W takim ujęciu różnice międzycywilizacyjne sprowadzają się do różnicy w wewnętrznej, kulturowej organizacji zrzeszeń, ich zaś odzwierciedleniem są – w przypadku konfrontacji cywilizacji – rozmaite, czasami podobne, a czasami przeciwne, treści form świadomości społecznej i towarzyszące im zachowania zewnętrzne. Różnorodność cywilizacyjna jest w sumie różnorodnością mentalności członków autarkicznych makrostruktur społecznych, uzależnionych w ostatniej instancji określonym rozumieniem prawa, wartości *quincunx*, czasu i religii.

---

[195] A. Hilkman: *op. cit.*, s. 132.

[196] O pojęciu narodu i poczuciu narodowym patrz w rozdziale: *Sprawa polska w teorii wielości cywilizacji.*

[197] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 14.

ROZDZIAŁ IV

Cywilizacja a etyka

Na stronach tytułowych pracy *O wielości cywilizacji* autor zapowiedział jej uzupełnienie studium dotyczącym rozwoju moralności[198]. Nie była to kwestia przypadku. Z licznych bowiem jego artykułów publikowanych od lat dwudziestych[199], jak i z istotnych fragmentów głównej książki o pluralizmie cywilizacji[200] niedwuznacznie wyłania się myśl, według której kluczową rolę w społecznej organizacji ludzkości oraz jej rozwoju odgrywa moralność, a dokładniej: jej konkretne postacie – etyki. Stąd też Koneczny poczuwał się w obowiązku do dokładniejszej eksplikacji zagadnień dotyczących moralności i jej związków z cywilizacyjnie zróżnicowaną rzeczywistością społeczną.

W tej mierze rozpoczyna on od ustalania najogólniejszych zasad stanowiących o autonomiczności zjawiska moralności oraz wyjaśnienia jej osobliwości, przejawiającej się w uniwersalnych, formalnych kategoriach etycznych (tzw. generaliach), tworzących podstawę refleksji nad powszechnym, wszechcywilizacyjnym charakterem istnienia moralności. Następnie krakowski uczony przedstawia konkretyzacje moralności – etyki, czyli określone historycznie systemy moralne i klasyfikuje je na etyki naturalne, autonomiczne i religijne. Zabieg ten stanowi formalną płaszczyznę opisu etyk poszczególnych cywilizacji. Po trzecie, na poziomie uogólnienia Koneczny przeprowadza wywód, poprzez wykazanie wyróżnienia dobra wśród pozostałych wartości *quincunx*, o dominującej roli moralności w stosunku do innych dziedzin życia społecznego. Przekonanie to przybiera ostatecznie postać ukazania zależności rozwoju i zróżnicowania cywilizacji od czynników natury moralnej. W tym zaś sensie rozważania Konecznego nad moralnością są dopełnieniem uprzednio zaprezentowanych

---

198 Patrz: F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*, karta tytułowa. Praca: *Rozwój moralności*, jest tam zapowiedziana na rok 1936, ukazała się jednak dopiero w 1938.

199 Przykładowo: F. Koneczny; a) *Etyka a cywilizacje*, „Przegląd Powszechny" 1931, t. 189, b) *Elephantiasis prawodawcza*, „Myśl Narodowa" 1932, nr 55, c) *Harmider etyk. Rodowód monizmu prawniczego*, „Myśl Narodowa" 1936, nr 57, d) *Zawisłość ekonomii od etyki*, [w:] *Życie gospodarcze a ekonomia społeczna*, Lwów 1933, e) *Polskie Logos a Ethos...*, szczególnie t. II.

200 Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 139–145, 294–301.

płaszczyzn różnic międzycywilizacyjnych. Jednocześnie ten wątek koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego otwiera perspektywę ujęcia zjawiska cywilizacyjnego zróżnicowania ludzkiego świata w kontekście historiozoficznym – jest więc wprowadzeniem do dalszych partii nauki o cywilizacji.

1. Podstawy moralności

Koneczny, nie dysponując nadmierną wiedzą filozoficzną, co sam stwierdza w słowach, iż jest „spoza cechów filozofów", nie był jednakże pozbawiony ambicji osadzenia swych poglądów na moralność na filozoficznych fundamentach. Z jego uwag w tej kwestii wyłania się zbiór zagadnień będących dowodem jego usiłowań na stworzenie tego, co za M. Ossowską można nazwać nauką o moralności. Do najistotniejszych problemów podejmowanych przez niego w tym zakresie należy zaliczyć takie jak: wyodrębnienie moralności z pola przedmiotowego przyrodoznawstwa i ustalenie zasad jej autonomiczności, wyjaśnienie założeń umożliwiających badania moralności, określenie natury moralności oraz podstawowych form uniwersalnej świadomości moralnej (tzw. generalii etycznych). Te właśnie zagadnienia tworzą w sumie filozoficzne podstawy moralnej refleksji polskiego historyka, służące mu następnie do przeprowadzenia tezy o pierwszorzędnej roli moralności w życiu zbiorowym.

Zasadniczym założeniem przyjmowanym przez Konecznego, nie tylko zresztą w dziedzinie moralności, jest przedstawiany już, wywodzący się z antypozytywistycznego przewrotu, antynaturalizm. Poprzez wynikający z niego dualizm świata natury i kultury autor *Rozwoju moralności* stara się dowieść, że na gruncie naturalizmu nieuwzględniającego co najmniej osobliwości humanistyki nie sposób podejmować naukowych badań nad zjawiskiem moralności. Niestosowanie zasady autonomii moralności jako sfery ducha ludzkiego od natury doprowadza bowiem do przysłonięcia rozważań nad dobrem poprzez przyrodoznawstwo. Naukowe zajmowanie się moralnością jest możliwe – utrzymuje Koneczny – jedynie na gruncie owego antynaturalistycznego dualizmu, gdyż jest on gwarantem ufundowania autonomicznej dziedziny moralnej refleksji, mówiąc inaczej – ustanawia, w terminologii neotomistycznej, przedmiot formalny etyki.

Rozgraniczenie rzeczywistości na obszary panowania natury i ducha pozwala Konecznemu na wyeksplikowanie ważnej dla moralności problematyki wolnej woli. Z miejsca moralności po stronie ducha wynika, że wszelkie ludzkie działania moralne nie podlegają determinizmowi, który powszechnie – w myśl Konecznego – panuje w świecie jedynie fizykalnym[201]. Człowiek, podejmując

[201] Por.: czwarty rodzaj stosunków między prawami przyrody a światem ducha ludzkiego; patrz rozdział I niniejszej rozprawy.

moralne działanie, kieruje się celem – określoną wartością moralną, postępuje zatem w myśl zasady celowości (przy czym należy zaznaczyć, że Koneczny celowość ogranicza wyłącznie do czynów moralnych człowieka, *expresis verbis* twierdząc, ze teleologizm przyrodniczy jest formułą od dawna zdezaktualizowaną)[202]. Działania moralne są więc z natury wolne, niczym nieuwarunkowane, co w konsekwencji dowodzi, że człowiek jako podmiot moralny jest w pełni odpowiedzialny za wszelkie czyny o wydźwięku moralnym:

Zasadnicza to sprawa dla etyki. Gdyby działanie ludzkie powodowane było samą przyczynowością, nie można by człowiekowi narzucić odpowiedzialności i cała nauka o moralności byłaby pozbawiona gruntu pod sobą[203].

Innym filozoficznym założeniem leżącym u podstaw rozważań Konecznego nad moralnością jest dualistyczna koncepcja człowieka, wywodząca się z filozofii neotomistycznej; na niej opiera się idea *quincunx*, umiejscawiającego zasadnicze wartości ludzkiej egzystencji po stronie przyrodniczego ładu (zdrowie i byt), w sferze ducha (prawda i dobro) oraz na styku tych obszarów (piękno), służąca polskiemu historykowi do wyciągnięcia dwóch istotnych wniosków.

Pierwszy z nich jest wzmocnieniem tezy dotyczącej autonomii przedmiotowej moralności. Dobro jako jedna z naczelnych wartości bytu ludzkiego nie ma nic wspólnego z wartościami sytuującymi się w porządku przyrodniczym. Dobro znajduje się na terenie świata ducha, w którym – z racji swej natury – uczestniczy także człowiek. Dzięki temu ma on bezpośredni kontakt z dobrem i z innymi, konstytuowanymi przez nie, wartościami moralnymi. Rezultatem tego jest możliwość uprawiania niezależnej od nauk przyrodoznawczych refleksji nad moralnością.

Drugi wniosek dotyczy zakresu występowania moralności. Przynależność dobra do świata ducha nie oznacza, że występowanie moralności ograniczone jest tylko do tej strony życia ludzkiego. Moralność pełni funkcje, jak to wynika z częstych uwag Konecznego[204], regulatywne w obszarze całokształtu życia społecznego, w aspekcie duchowym i materialnym. Jak pisze, nigdy „moralista nie lekceważy materialnych kategorii bytu [zdrowia i dobrobytu – L. G.], chociaż zdaje sobie sprawę, że w samej istocie etyki leży wyższość duchowych"[205]. Następuje tu zatem, inspirowane neotomistyczną regułą rozpatrywania człowieka jako zespolenia jednostki i osoby, określenie przedmiotu materialnego etyki: płaszczyzny wytyczonej wartościami *quincunx*.

[202] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 116.

[203] *Ibid.*, s. 117.

[204] *Ibid.*, moralność to: s. 3 – regulacja stosunków ludzkich, s. 4 – domena życia publicznego, s. 30 – spoiwo państwa, s. 31 – spoina społeczeństwa, również, [w:] *O wielości cywilizacji...*, s. 143 – regulacja życia społecznego z perspektywy dobra w każdym wręcz zakresie.

[205] *Ibid.*, s. 196.

Kolejna kwestia rozważań wokół moralności, podjęta przez Konecznego, dotyczy znaczącego sporu w etyce na temat emocjonalnego bądź racjonalnego charakteru działań moralnych. W tym względzie autor *O wielości cywilizacji* jednoznacznie opowiada się za racjonalnością moralnych czynów człowieka. Utrzymuje on, że poszukiwanie zasad moralności w emocjach, niezrównoważonych zazwyczaj uczuciach jest nie tyle błędne, ile zupełnie nieprzydatne dla społecznych funkcji spełnianych przez moralność. Uważa, że „uczucia mogą stanowić tylko szczebel wstępny do świata etyki"[206], na uczuciach można co najwyżej oprzeć życie intymne, prywatne, ale w sprawie poddania życia publicznego moralności liczyć li tylko na uczucia oznaczałoby wprowadzanie zupełnej anarchii. Stąd wniosek, że moralność jest, bo być musi, domeną jedynie rozumu. Na tej podstawie wyciąga sokratejski rodem wniosek, że można się uczyć moralności, rozumiejąc przez wykształcenie moralne „poczucie i rozumienie hierarchii obowiązków, także pielęgnowanie postępu w etykach zawodowych"[207].

Koneczny z podziwu godną erudycją – konstatując wiele rozbieżnych faktów uważanych w różnych społeczeństwach za moralne – stawia wreszcie pytanie: czy możliwe jest mówienie o moralności w ogóle, o moralności jako takiej, absolutnej, wspólnej całej ludzkości? W tej mierze szczególnie rozpatruje jeszcze sokratejski wątek głoszący, że istnieje taka klasa czynów, która jednakowo u różnych ludów, w różnym czasie uważana jest za chwalebną i godziwą – moralnie słuszną. Istnienie takiej klasy dowodziłoby moralnej jednolitości rodzaju ludzkiego.

W związku z tym rozważa on cztery reguły, które występując we wszelkich systemach moralnych, roszczą sobie pretensje do miana fundamentu moralności. Są to zasady: 1) potępienia kradzieży, 2) potępienia cudzołóstwa, 3) potępienia zdrady swego zrzeszenia oraz 4) czci dla rodziców. Jednakże, jak zauważa, normy te bynajmniej nie mają wydźwięku jednoznacznie moralnego, są bezsprzecznie natomiast normami utylitarnymi. Ponadto owe, jakoby ostateczne i powszechne, reguły moralne są w istocie rozszerzonym zapisem zasady obrony własnej: reguła pierwsza dotyczy bowiem powszechności własności osobistej, druga jest szczególną formą pierwszej, trzecia jest wyrazem rozsądku i zarazem obawy, czwarta wreszcie jest pozostałością ustroju rodowego i przedkłada się na język dyscypliny i podwładności[208]. Wniosek stąd wypływa jeden – reguły uznawane za wspólny zbiór systemów moralnych nie mają charakteru jednoznacznie moralnego, nie tą więc drogą należy poszukiwać określenia moralności powszechnej.

---

[206] *Ibid.*, s. 3.
[207] *Ibid.*, s. 194.
[208] *Ibid.*, s. 34–36.

Rezygnując zatem z próby określenia moralności ze względu na treść wspólnych dla różnych systemów moralnych reguł, Koneczny nie rezygnuje z określenia moralności powszechnej. Zauważa on bowiem za F. Znanieckim, że „istnieją pewne ogólne zasady, którym podlega wszelka moralność [...] tak samo, jak logika poznania bada formalną stronę twórczości teoretycznej, budującej systemy wiedzy – odrębna logika moralności, umiejętność filozoficzna, badać może i powinna formalną stronę twórczości, budującej systemy moralne"[209]. Moralność powszechną można zatem określić nie przez poszukiwanie ogólnych jej zasad o charakterze materialnym, a jedynie formalnym. W tym względzie autor *Rozwoju moralności* przyjmuje, że moralność, *per analogiam* do logiki, dysponuje swoistą strukturą formalną, która dopiero po zetknięciu się z określoną rzeczywistością życia ludzkiego wypełniana jest konkretną treścią. W tym sensie mówi on o siedmiu kategoriach kardynalnych, zwanych generaliami etycznymi, tworzącymi ową formalną siatkę moralności.

Generalia zachodzą wszędzie i zawsze, gdziekolwiek i kiedykolwiek wytworzy się jakieś ludzkie zrzeszenie, choćby najdrobniejsze i najprymitywniejsze. Etyka jest przejawem protohistorycznym, nie ma w ogóle bez niej życia ludzkiego[210].

Generalia etyczne pełnią więc funkcje kantowskich kategorii apriorycznych, są one uniwersalnymi formami świadomości moralnej.

Zdaniem Konecznego, w skład owych generalii wchodzą następujące kategorie: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy[211]; one to tworzą ten swoisty wzór formalny, poprzez który jedynie możliwe staje się „ujawnienie" w świadomości społecznej jakiegokolwiek systemu moralnego. Formalność struktury moralności jest w takim ujęciu gwarantem obecności wspólnych punktów we wszystkich bez wyjątku systemach moralnych, tworzących najogólniejszą podstawę moralności, tym samym dającym asumpt do refleksji nad moralnością powszechną.

Pierwsza forma świadomości moralnej – obowiązek, jest według Konecznego kategorią szczególnie rozpowszechnioną w moralności, stała się ona nawet podstawą ufundowania konkretnego systemu etycznego – mianowicie kantyzmu. Z drugiej strony zauważa, że pojęcie obowiązku nie jest proste i jednoznaczne, występuje ono bowiem w kilku znaczeniach, jak np.: obowiązki bezwarunkowe, warunkowe, dziedziczne, osobiste, powszechne, stanowe, zawodowe czy formalne. Dzięki właśnie temu tak szerokiemu zakresowi – jak pisze – „w obowiązek jest zbrojna wszelka etyka".

Przy prezentacji kategorii bezinteresowności twórca nauki o cywilizacji korzysta z okazji, by ustosunkować się do problemu genezy postaw moralnych,

---

[209] F. Znaniecki: *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 1.

[210] F. Koneczny: *Rozwój moralności...*, s. 36.

[211] *Ibid.*, s. 36–65.

pytając: czy wywodzą się one z bezinteresowności czy też oparte są na utylitaryzmie? Utylitaryzm w ujęciu Konecznego nie jest doktryną etyczną. Wywodzi się on z monizmu przyrodniczego, w ramach którego normy moralne nie mogą być inne niż utylitarne, bowiem tylko taki charakter ma ludzki stosunek do przyrody. Stąd też uważa, że „etyka nie jest utylitarna, lecz utylitaryzm winien być etyczny", zatem – o co mu głównie chodzi – postawy moralne są wynikiem bezinteresowności[212]. W tej mierze powołuje się zarówno na koncepcję L. Petrażyckiego „etyki bezroszczeniowej" – postulując przy tym mocniejsze rozbudowanie jej działu, zajmującego się słusznymi roszczeniami – jak i na propozycję H. Elzenberga „etyki wyrzeczeń", traktując je łącznie jako typowe przykłady systemów etycznych przeciwstawiających się tendencjom utylitarystycznym i bazującym na bezinteresowności. Bezinteresowność to źródło etyk. Stąd też Koneczny często powtarza, iż „etyka polega na dobrowolnym spełnianiu obowiązków".

Następna formalna kategoria etyczna to sprawiedliwość. Koneczny uważa, że z natury ma ona charakter moralny, dopiero później uczyniono z niej naczelną zasadę prawa. Sprawiedliwość jako pojęcie etyczne zakłada współwystępowanie pojęć uprzednio wymienionych, jest jakby ich podsumowaniem:

Co to jest obowiązek? Dopilnowanie sprawiedliwości. Za co jest się odpowiedzialnym [...]? Za stosowanie się do sprawiedliwości, za pomoc do jej stanowiska. A pomoc ta musi być bezinteresowna [...][213].

Czwartą uniwersalną formą świadomości moralnej jest sumienie, które dla Konecznego jest narzędziem i jednocześnie strażnikiem etyki. Sumienie więc – definiowane jako autokrytyka moralna – pełni zarazem funkcję wykonawczą i sądowniczą: z jednej strony poddaje racjonalnemu namysłowi czyny o charakterze moralnym, z drugiej zaś ocenia stopień ich realizacji (czego konsekwencją są specyficzne uczucia moralne w postaci żalu, wstydu, wyrzutu czy moralnego zadowolenia).

Zestawienie powyższych czterech formalnych kategorii etycznych nie grzeszy zbytnią oryginalnością, są to po prostu kategorie będące w różnych proporcjach na wyposażeniu różnych systemów etycznych, świeckich i religijnych, zwłaszcza etyki katolickiej[214]; powszechność ich występowania zaważyła na ich interpretacji jako uniwersalnych form świadomości moralnej. Bez wątpienia nato-

[212] Czyż więc utylitaryzm nie jest doktryną etyczną? Wydaje się, że w perspektywie Konecznego nie jest nią – jest pozbawiony przecież elementu bezinteresowności, ale i też Koneczny nie dyskredytuje utylitaryzmu ostatecznie; uważa go za niezmiernie istotny element działania ludzkiego, lecz osadzony po stronie materialnych kategorii bytu ludzkiego, stąd może on być, co najwyżej, traktowany jako wstęp do etyki właściwej.

[213] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 51.

[214] W tej mierze Koneczny powołuje się na takich myślicieli katolickich, jak: J. Woroniecki, J. Lubecki, J. Szymeczko, W. Rubczyński.

miast obszerniej należy potraktować dwie pozostałe zasadnicze kategorie etyczne, mianowicie stosunek do czasu (przy okazji także – odpowiedzialność) oraz stosunek do pracy. W ich wykładni bowiem zawiera się specyficzność rozważań Konecznego wokół moralności.

Stopień symbolicznego opanowania czasu przez człowieka w koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego pełni doniosłą rolę. To opanowanie stanowi bowiem jeden z podstawowych warunków zróżnicowania cywilizacyjnego – społeczeństwo osiąga tym wyższy etap rozwoju, im w większym stopniu umysłowo „panuje" nad czasem i „kontroluje" jego bieg. Opanowanie czasu nie jest tylko prostym rozwojem sił umysłowych, myślenia abstrakcyjnego – jak powiada Koneczny. Jest ono także jednym z formalnych wyróżników moralności, może być uważane za warunek *sine qua non* powstania etyki – myślenie abstrakcyjne (przejawiające się również w pojęciach moralnych) rozwija się przecież w zależności od stopnia myślowego opanowania czasu[215]. Z procesem tym również wiąże się kategoria odpowiedzialności. W końcu w zależności od pojmowania czasu uzależniona jest interpretacja odpowiedzialności moralnej. Przybiera ona, przy założeniu ciągłości czasu, postać radykalną; natomiast w razie przyjęcia nieciągłej koncepcji czasu kategoria odpowiedzialności zostaje wyeliminowana z dziedziny moralności. Stosunek człowieka do czasu tworzy w sumie rozległą płaszczyznę, na której powstają istotne wartości moralne w rodzaju: pilności, zapobiegliwości, oszczędności, obowiązkowości wobec przyszłych pokoleń czy prospektywności. Wartości bez założenia określonego stosunku do czasu byłyby pozbawione sensu i znaczenia lub wręcz nie miałyby racji bytu.

Wartości te, ufundowane na stosunku człowieka do czasu – formalnej kategorii etycznej, mówią o jeszcze jednej rzeczy. Wskazują mianowicie na bezpośredni związek między opanowaniem czasu a aktywnością człowieka w świecie materialnym, stanowią one podstawę niektórych, zupełnie nieutylitarnych, działań człowieka; pewne więc aspekty oddziaływania człowieka na świat przyrody i kultury mają wymiar *stricte* moralny.

Moralny charakter działań ludzkich w świecie szczególnie uwypukla ostatnia z uniwersalnych form świadomości moralnej – stosunek człowieka do pracy. Krakowski historyk – analogicznie do uzależnienia stopnia rozwoju społeczeństw od opanowania czasu – utrzymuje, iż „rodzaj i szczebel cywilizacji zawisły jest również od rozumienia pracy; czy i jakie są jej rodzaje (fizyczna i umysłowa), ich wzajemny stosunek, jak i ile należy pracować, czy godzi się być zapobiegliwym itp."[216] – oto przykładowy rejestr typowych zagadnień, w którym przejawiają się zróżnicowania cywilizacyjne. Stosunek człowieka do pracy, różny w różnych społeczeństwach, ma przy tym – w myśl Konecznego – cha-

[215] F. Koneczny: *Etyka a cywilizacja*, „Przegląd Powszechny" 1931, t. 189, s. 148–161, 332–345.
[216] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 37.

rakter zdecydowanie moralny, można go bowiem określić innymi słowami jako sposób rozumienia tego, co jest godziwe, a co nie w zakresie samej pracy, jak i jej efektów. Z tego punktu widzenia okazuje się, że problemy rozważane przez ekonomię stają się kwestiami moralnymi. Natura pracy (uszlachetnienie czy przekleństwo ludzkiego istnienia), wartościowanie i wzajemny stosunek pracy fizycznej i umysłowej, prawo do pracy, obowiązek pracy, prawo własności, sposób bogacenia się, charakter stosunków wymiennych, podział dochodu społecznego i inne podobne zagadnienia poddane są oglądowi z perspektywy moralnej, są rozpatrywane w kategoriach słuszności, chwalebności, godziwości i sprawiedliwości[217]. A nawet więcej. Właśnie moralna perspektywa, jak często Koneczny podkreśla, wyprzedza ekonomię, która od etyki jest wprost uzależniona. Stąd też traktuje on stosunek do pracy głównie jako jedną z uniwersalnych form świadomości moralnej.

Zaprezentowane powyżej kategorie etyczne tworzą w sumie charakterystyczne punkty uniwersalnego i formalnego schematu moralności. Jak jednakże wytłumaczyć treściową różnorodność wielości konkretnych systemów moralnych, zwanych przez Konecznego – etykami? Jako historyk zdawał sobie sprawę z istnienia wielości takich systemów, które, analogicznie do interpretacji egzystencjalnych wartości człowieka, ujmował z pozycji historycznego i kulturowego relatywizmu. Wypełnianie treścią poszczególnych kategorii formalnej struktury moralności w konkretnych historycznie jej systemach, przy zachowaniu wewnętrznej spoistości logicznej, zachodzi – jak uważał – w zależności od tradycji i doświadczenia określonych historycznie i socjologicznie okoliczności. Wychodząc z tego punktu, charakteryzował moralność jako dziedzinę niestatyczną. Przy stałości jej powszechnego formalnego paradygmatu zmienia się ona wskutek zmienności stosunków międzyludzkich, które stara się regulować, jak i zmienności historycznych warunków ludzkiej egzystencji:

> Istnieją wprawdzie generalia wszystkich etyk – pisał – lecz są to pojęcia abstrakcyjne, z których wysuwa się w różnych stronach świata odmienne wnioski. Wiele spraw traktuje się w każdej cywilizacji inaczej, chociaż stale z etycznego stanowiska[218].

Tezą, że moralność jest zmienna, Koneczny posłużył się później jako podstawą refleksji nad postępem moralności.

Zakładane przez autora *O wielości cywilizacji* przesłanki filozoficzne i rozstrzygnięcia problemów związanych z podstawami moralności ściśle korespondują z teoretycznym zapleczem jego nauki o cywilizacji. Antynaturalizm, teologizm i racjonalizm ludzkich działań, dualistyczna antropologia wiodąca do określenia rzeczywistości społecznej, zwłaszcza moralności, rola zasadniczych wartości bytu ludzkiego, strukturalne określenie moralności przez generalia

---

[217] F. Koneczny: *Zawisłość ekonomii od etyki...*

[218] F. Koneczny: *Rozwój moralności...*, s. 194.

etyczne – wszystkie te cechy jego refleksji nad moralnością występują w założeniach nauki o cywilizacji. Stąd wynika, że rozważania nad moralnością są szczegółowym, pod względem zakresu, zastosowaniem zasad ogólnie determinujących jego postawę badawczą. Zawarte jest tu również wynikanie dotyczące podporządkowania refleksji nad moralnością celom przyświecającym nauce o cywilizacji – tworzy ona dla moralności szerszy kontekst i stanowi dla niej punkt odniesienia. Widoczne jest to zwłaszcza w kwestiach – przedstawionych dalej – takich jak: etyka jako konkretyzacja moralności, miejsce dobra wśród innych wartości *quincunx* i postęp moralności.

2. Etyka jako historyczno-empiryczny kształt moralności

Zbiór pięciu fundamentalnych egzystencjalnych wartości ludzkich (*quincunx*), służący Konecznemu do określenia najistotniejszego fundamentu każdej cywilizacji, zapewniający jej trwałość, stabilność i tożsamość, jest konstrukcją modelową, którą można wykryć jedynie pod zmiennymi historycznie szatami. W płaszczyźnie empirycznej bowiem kategorie bytu ludzkiego przybierają postać zawsze zobiektywizowanych przejawów kultury, a więc konkretnej (historycznie) moralności, nauki, prawa, sztuki, ekonomii czy religii[219]. Obiektywizacja taka, w myśl Konecznego, unaocznia sposób rozumienia wartości *quincunx* przez daną, wyróżnioną czasoprzestrzennie, społeczność. Sposób rozumienia wartości w różnych społecznościach jest zawsze odmienny, co jest wynikiem zróżnicowania zarówno poszczególnych tradycji – doświadczeń zbiorowych, jak i konkretnych historycznie warunków życia społecznego. Owo empiryczne ujmowanie *quincunx*, sprowadzające się w istocie do obrazowania relatywizmu kulturowego i historycznego – przy zachowaniu stałości schematu wartości egzystencji ludzkiej – w odniesieniu do kategorii dobra przybiera postać określonego dla danej społeczności systemu moralnego. Wyróżnione na płaszczyźnie historyczno-empirycznej systemy moralne są określane przez Konecznego mianem etyk[220]. Etyka więc to historyczno-empiryczny kształt moralności. Etyki są nie tylko historycznymi konkretyzacjami moralności powszechnej (nazwanej tak dzięki uniwersalności generalii etycznych), na skutek funkcjonowania zasady współmierności[221], ale są one istotnymi elementami przyczyniającymi się wraz z pozostałymi wartościami *quincunx* do tworzenia wizerunku określonej cywilizacji.

[219] Z. Pucek: *F. Koneczny: Teoria pluralizmu cywilizacyjnego*...

[220] W tekstach Konecznego nigdzie nie występuje dystynkcja między moralnością a etyką. W jego ujęciu termin „etyka" służy podkreśleniu konkretnej historycznie moralności; etyka to historyczno-empiryczny kształt moralności.

[221] F. Koneczny: *Prawa dziejowe*..., s. 118.

Podkreślana mocno przez Konecznego historyczna zmienność sposobów rozumienia wartości bytu ludzkiego, w tym zatem i dobra, otwiera perspektywę, w której, podejmując problematykę moralności, autor *O wielości cywilizacji* zmuszony był uwzględnić historyczność etyk, a przez to także określić specyfikę systemów moralnych rozpatrywanych przez siebie cywilizacji.

Wszelkie istniejące etyki twórca koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego porządkuje, opierając się na zasadzie uwzględniającej czas ich powstawania i stosunek do religii. W wyniku jej zastosowania wyróżnić należy – wbrew dychotomicznej klasyfikacji proponowanej przez Skoczyńskiego[222] – trzy typy systemów moralnych[223].

A. Historycznie najwcześniejszym typem etyki jest etyka naturalna (lub zamiennie zwana: pierwotną, rodową czy protoetyką). Nieco myląca jest tu nazwa, bowiem Koneczny przez etykę naturalną rozumie nie etykę przeciwstawiającą się etyce bazującej na źródłach objawionych, lecz wyłącznie taki zbiór systemów moralnych, który jest naturalnym, przyrodzonym wykwitem ludzkiego życia i znajduje się na etapie rodowej organizacji społecznej:

Wszelka etyka naturalna jest etyką rodową, a przynajmniej wywodzi się z rodowej[224].

Etyka naturalna może odwoływać się do religii, jak przykładowo czyni to etyka cywilizacji arabskiej, może być od religii uzależniona, jak na przykład w cywilizacji judejskiej, lecz nigdy nie jest przez religię sakralizowana; ponadto protoetyka, przynajmniej w najwcześniejszych fazach rozwoju rodzaju ludzkiego, nakierowana była głównie na funkcję ułatwiającą przetrwanie danej społeczności, stąd też niekoniecznie odwoływała się do religijnego sankcjonowania głoszonych przez siebie zasad.

Wszelkie etyki składające się na omawiany typ charakteryzują się głównie rozdzieleniem zakresu obowiązywalności norm moralnych. Etyka naturalna jest etyką określonego rodu, później większej całości, np. plemiona, stąd uprzywilejowując „swoich", wprowadzała podział na tych, których obowiązywała, i na tych, którzy wypadali spod jej kurateli.

Innym wyróżnikiem najwcześniejszych historycznie systemów moralnych było swoiste pojmowanie sprawiedliwości, które można by nazwać odwetowym. Praktycznym jej przejawem był obowiązek zemsty – w terminologii Konecznego: „msty"[225] – za rzeczywiste lub urojone krzywdy. Spełnienie owego zobowiązania spoczywało na wszystkich rodowcach i było traktowane w kategoriach czysto moralnych, gdyż – mówiąc przenośnie – zasada vendetty ma charakter bezinteresownej powinności. Na marginesie tej kwestii Koneczny wywodzi, że

[222] J. Skoczyński: *Aksjologia cywilizacyjna F. Konecznego*...

[223] F. Koneczny: *Rozwój moralności*..., s. 197.

[224] Idem: *O wielości cywilizacji*..., s. 139–145.

[225] Idem: *Rozwój moralności*..., s. 197.

pomsta indywidualna często przekształcała się w plemienną, przybierając wówczas postać wojny. Na tej bazie formułuje nader bulwersujący, szczególnie etyków, wniosek: przyczyn wojen należy upatrywać w moralnym obowiązku jej wywołania i toczenia[226].

Trzecią cechą etyki naturalnej jest szczególny obowiązek tzw. małej rodziny[227] spłodzenia potomka płci męskiej. Temu to głównie celowi służą bez wyjątku – zdaniem Konecznego, który nie uwzględniając zupełnie w tym miejscu demograficznych uwarunkowań bytu społecznego – wszelkie formy rodzin w rodowej organizacji społeczeństwa: od monogamii, przez poligamię, do poliandrii, z różnymi wariacjami tych podstawowych form. Konsekwencją tej normy jest upośledzona rola społeczna kobiety traktowanej jedynie w kategoriach rodzicielki synów i w wypadku niespełnienia owego wymogu znajdującej się pod moralnym pręgierzem opinii rodu[228].

Powyższe trzy zasadnicze cechy etyk rodowych Koneczny znajduje w zdecydowanej większości badanych wielkich cywilizacji historycznych oraz we wszystkich mniejszych skupiskach społecznych, zorganizowanych w swoich podstawach rodowo. Jak mówił na III Zjeździe Filozoficznym w roku 1936 w Krakowie, 4/5 współczesnego rodzaju ludzkiego to cywilizacje rodowe, stąd też twierdzi, iż etyka naturalna jest nie tylko najwcześniejszą historycznie, ale i najtrwalszą oraz najczęstszą w historii[229].

Do takiego stwierdzenia upoważnia Konecznego przeprowadzony opis genetycznej zależności prawa od etyki, zależności niezwykle istotnej, gdyż „pomiędzy etyką a prawem rozgrywa się walna część życia prywatnego, a publiczne całe"[230]. Etyka więc i prawo dzielą wspólny obszar występowania w zakresie życia zbiorowego.

W kwestii prezentowanej już genezy prawa Koneczny dystansuje się od teorii prawa pozytywnego, popularnej na przełomie ostatnich stuleci. Prawo narzucone siłą, oparte na przymusie (jak przykładowo tłumaczy się jego genezę w marksistowskiej teorii państwa i prawa) nazywa uprawianiem bezprawia. Natomiast prawo konstruowane *a priori*, które „udziela sankcji nie stosunkom istniejącym lub tworzącym się w sposób naturalny, lecz wyimaginowanym, wymyślonym, a więc nie stosunkom, lecz pomysłom mającym urządzać stosunki według planu z góry powziętego"[231] nie liczy się z daną społeczną rzeczywisto-

[226] *Ibid.*, s. 146.

[227] Patrz hasło: „Rodzina mała", [w:] *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań 1987.

[228] Na tym tle jasne staje się przekonanie Konecznego, że rozwój społeczeństw pierwotnych nigdy nie przechodził fazy matriarchatu, lecz odbywał się w formie patriarchatu.

[229] F. Koneczny: *Warunki postępu moralności*. Referat na III Polskim Zjeździe Filozoficznym, *op. cit.*, s. 501–503.

[230] F. Koneczny: *Rozwój moralności...*, s. 200.

[231] *Ibid.*, s. 203.

ścią. Osobiście optuje za koncepcją prawa żywiołowo tworzącego się w procesie rozwoju społeczeństw ludzkich – co jest wyraźnym nawiązaniem do tzw. historycznej szkoły prawa – przy zachowaniu wszakże zasady, iż owo prawo pierwotne (zwyczajowe) udziela sankcji stosunkom uprzednio regulowanym przez etykę. Prawo bowiem, w koncepcji Konecznego, wynika z etyki, jest prostą zmianą reguł etycznych na normy prawne. W tym względzie autor *Rozwoju moralności* z aprobatą powołuje się na tezy Biegańskiego i Petrażyckiego, pisząc, że: „pierwotne prawo było aposterioryczne, wysnuwane z doświadczenia, dostosowywane do pojęć etycznych. Takie prawo nigdy życia nie burzy, lecz je ożywia. Przyczynia się do postępu moralności, zmieniając postulaty etyczne na obowiązki wobec prawa, zakończając tym pewien szczebel rozwoju moralnego, skutkiem czego etyka może rozszerzyć swe wymogi na wyższe szczeble"[232].

Wyróżniając dwa zakresy prawa: prywatne i publiczne (państwowe), krakowski profesor nie wiązał faktu pojawienia się prawa publicznego, regulującego życie wyższych form uspołecznienia niż ród, wbrew na przykład marksizmowi, z powstaniem państwa. Prawo publiczne powstało już tam, gdzie uprzednio – w myśl genetycznej zależności prawa od etyki – stosunki społeczne zostały spetryfikowane przez moralność. Zatem prawo publiczne pojawia się dopiero wtedy, gdy etyka rozszerza swój zasięg z rodu na większe zbiorowości – społeczności, jak je określa Koneczny.

Tak więc na podstawie obecności prawa publicznego w życiu danej społeczności można by domniemywać, że etyka pierwotna została przezwyciężona w sensie przekroczenia barier rodowych. Niemniej kryterium to uzupełniane jest jednocześnie warunkiem wywodzenia prawa publicznego z etyki, warunkiem, który wszakże nie jest udziałem wszelkich cywilizacji historycznych. Na skutek tego niektóre cywilizacje mimo dysponowania prawem publicznym znajdują się na poziomie etyki pierwotnej.

I tak w cywilizacji judejskiej, cywilizacji o charakterze sakralnym, prawo i zasady współżycia społecznego zawarte w Torze[233] sankcjonowane są przez religię i z niej wynikają. Etyka zaś, wyraźnie odróżniająca wyznawców judaizmu jako ludu wybranego od pozostałych, nie toruje drogi prawu, lecz na prawie się opiera. Etyka tej cywilizacji jest etyką naturalną.

Również sakralny charakter ma cywilizacja bramińska. Cechuje ją rodowo-kastowy system organizacji społecznej, w którym rodzina ma wyraźne piętno poligamii. System ten traktowany jest jako urzeczywistnienie porządku religijnego, stąd wszelkie instytucje społeczne są *de facto* religijne. W takiej perspektywie etyka nie może wykroczyć poza ograniczenia wynikające z rodowo-kastowej struktury: nie może ograniczać tego, czego religijny porządek nie

---

[232] *Ibid.*

[233] Tora, to prawo religijne i społeczne judaizmu, obejmujące prawo pisane (*Stary Testament*) i ustne, zawarte wraz z komentarzami w Misznie i Talmudzie.

uwzględnia. W związku z tym etyka naturalna tej cywilizacji polega jedynie na konsolidacji struktury społecznej, zaś już „kategorii dobra moralnego braminizm nie zna"[234].

Z kolei cywilizacja arabska nie jest sakralna, mimo że zasadniczą rolę odgrywa w niej Koran. Koran zawiera szereg wskazań dotyczących życia rodzinnego; był on adresowany do ludów znajdujących się na etapie rodowej organizacji społecznej. Brak w nim wskazówek co do prawa publicznego, co uniemożliwiło cywilizacji arabskiej stworzenie cywilizacji sakralnej; prawem publicznym stawało się rozszerzone prawo prywatne narzucane przez panującego. Stąd etyka ogranicza się w ramach cywilizacji arabskiej co najwyżej do regulacji stosunków społecznych, mających miejsce w zakresie struktury rodowej społeczeństwa i – jednocześnie – w sposób zdecydowany dystansuje się od sfery prawa, które z niej nie wynika, a jest tylko efektem samowoli władzy.

Niesakralna cywilizacja chińska wyróżnia się ustrojem rodowym, w którym ojciec rodziny jest jej właścicielem i zarazem pracodawcą, które to właściwości w wersji ostatecznej przypisane są władcy Państwa Środka. Powoduje to połączenie w jedność etyki naturalnej z prawem, dokonane według Konecznego przez Konfucjusza i Mencjusza[235], czego konsekwencją jest brak osobnego prawa publicznego z jednej strony, z drugiej zaś przeistaczanie się etyki – wskutek tożsamości związku z prawem – w sformalizowaną etykietę.

Ostatnia cywilizacja z etyką naturalną, cywilizacja turańska, opiera się na rodowej strukturze społecznej, wyniesionej do poziomu organizacji państwowej, utrzymywanej w karbach jedynie dzięki charyzmie wodza i nadrzędnemu celowi: grabieży i terytorialnej ekspansji. Wódz w tej formie życia zbiorowego jako despota jest ostatecznym prawodawcą; prawo publiczne nie zawdzięcza swego istnienia żywiołowemu procesowi tworzenia się, lecz jest przez niego osobiście ustanawiane. Etyka więc nie ma tu pola do popisu, jest ona ograniczona co najwyżej do regulacji zachowań ludzkich w obrębie rodu.

Posługując się podwójnym kryterium historyczno-religijnym, uzupełniając je ponadto hipotezą niezwrotnej genetycznej relacji między etyką a prawem, Koneczny uzyskuje opis istotnych cech systemów moralnych cywilizacji, które chociaż zdolne tworzyć instytucję państwa, nie wykraczają poza rodowy sposób organizacji społecznej (poza poziom społeczności). Cywilizacje te z tegoż względu dysponują tylko etyką rodową i nie są w stanie wznieść się na wyższy szczebel rozwoju – na etap społeczeństwa; nie są w stanie wykształcić powszechnej świadomości moralnej, nakierowanej na całokształt życia zbiorowego, torującej bezpośrednio drogę prawu publicznemu[236].

---

[234] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 251.

[235] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 149–152.

[236] Idem: *O wielości...*, s. 145.

B. Drugim rodzajem etyki, wyróżnionym przez Konecznego, jest etyka – jak ją nazywa – sztuczna, skonstruowana *a priori*, nieliczącą się z zastanymi stosunkami społecznymi. Owe wykoncypowane etyki pojawiły się w różnych cywilizacjach i w różnych czasach, stąd twórca nauki o cywilizacjach w tym przypadku rezygnuje z kryterium historycznego przy wyodrębnianiu etyk apriorycznych, skupiając się wyłącznie na ich stosunku do religii. Uważa bowiem, że etyka naturalna – niezależnie od związków z religią lub ich braku – nigdy nie jest antyreligijna[237], natomiast antyreligijność etyk konstruowanych, książkowych, jest ich cechą zasadniczą. Tworzy więc ona podstawę określenia tego typu etyk mianem autonomicznych.

Do najbardziej charakterystycznych etyk autonomicznych Koneczny zalicza w cywilizacji chińskiej systemy Konfucjusza i Mencjusza, w kręgu zaś cywilizacji łacińskiej: Spinozy, Hume'a i jego zwolenników (w zakresie swoistego dla ludzi zmysłu moralnego), encyklopedystów, Kanta i reprezentantów indywidualizmu, Stirnera i Nietzschego oraz całą szkołę pozytywizmu.

Wszelkie etyki autonomiczne, dystansujące się od uzasadnienia moralnych norm poprzez wprowadzenie porządku nadprzyrodzonego (rozum, intuicja, zmysł moralny – to fundamenty ich uzasadnień), oscylują między pragnieniem moralnej regulacji współżycia zbiorowości (w konsekwencji zapewniającej szczęście powszechne) a ukazaniem dróg gwarantujących egoistyczną pomyślność jednostki. Sprzeczność ta pogłębiana przez rozmaitość proponowanych tu rozwiązań – w jednym, jak i drugim wypadku – powoduje zanik jasnych, wyraźnych i powszechnie akceptowanych reguł moralnych, czego efektem jest – jak Koneczny konstatuje na przykładzie ostatnich lat ubiegłego i pierwszych dziesięcioleci XX stulecia – „rozgardiasz etyczny", przejawiający się w subiektywizmie i relatywizmie etycznym. To zaś w zupełności dyskredytuje etyki autonomiczne:

> Niechże sobie każdy filozof filozofuje etycznie, ile i jak zechce, lecz nie o to przecież chodzi, lecz o to, jaka ma być etyka ogółu, jaką etyka życia zbiorowego, prawa publicznego. Oto sedno sprawy![238].

C. Trzeci rodzaj etyk wyróżniony przez Konecznego to etyki religijne oparte na objawionym prawie moralnym; w tym sensie są one przeciwieństwem etyk naturalnych oraz etyk autonomicznych. Historycznie rzecz biorąc, powstanie poszczególnych systemów etyki religijnej łączy się z działalnością charyzmatyków – twórców religii uniwersalnych (ale nie tylko), stąd ich odrębne miejsce w konecznianskiej klasyfikacji etyk oparte jest głównie na stosunku ich ścisłej łączności z religią.

---

[237] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 147.
[238] *Ibid.*, s. 166.

Relacje między etyką a religią, w myśl krakowskiego historyka, przebiegają na trzy sposoby. Pierwszy z nich polega na istnieniu religii obywającej się bez etyki (np. braminizm); zamiast etyki oferuje ona jedynie sformalizowane przepisy rytualne, które regulując co prawda życiem ludzkim, są pozbawione świadomej dobrowolności – warunków czynów moralnych; przypominają więc one raczej bardzo zsakralizowane prawo. Drugi sposób to etyki bez religii (np. buddyzm). Etyki te, propagując zaszczytne zasady moralnego działania, jak na przykład unikania złych myśli, czynów i słów, są pozbawione możliwości szerszego rozpowszechniania bez religijnego zaplecza, także i argumentowania.

Konecznego zajmuje wszakże szczególnie trzeci typ związku etyki z religią, o którym już była mowa. Zakłada on mianowicie połączenie etyki z religią w nową jakość, w jednolicie zestrojoną duchową formację, w której ich zakresy wzajemnie się przenikają, a głoszone treści obopólne wspierają i uzasadniają się, czego rezultatem jest właśnie etyka religijna. „Etyka religijna to etyka religii etycznej" – taki jest sens częstych odautorskich wypowiedzi w *Rozwoju moralności*[239].

Moc etyki religijnej zasadza się na metafizycznym przeświadczeniu ludzi jej podległych, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga, co z kolei – wskutek sakralizacji – wzmacnia zasadniczo motywację ludzkich działań moralnych, bowiem poprzez moralny wysiłek – zresztą nie tylko – człowiek upodabnia się do Boga; z własnej i nieprzymuszonej woli pragnie realizować cząstkę boskości w nim zawartej. Postawy takiej Koneczny nie doszukuje się wyłącznie w chrześcijaństwie (głównie w tomistycznej interpretacji), które głównie ma na myśli, opisując etykę religijną. Wśród myślicieli traktujących moralność jako naśladownictwo Boga wymienia pitagorejczyków, Platona, stoików, Kartezjusza i Leibniza[240]. Ze współczesnych sobie z wielką atencją traktuje Emila Boutroux, zwłaszcza w kwestii dotyczącej analogiczności natury ludzkiej i boskiej, na czym opiera się wezwanie do czynienia dobra[241].

Najdoskonalszą etyką religijną jest, zdaniem polskiego historyka, etyka inspirowana religią katolicką (katolicką, nie chrześcijańską), szczególnie zaś antropologią neotomistyczną. W tym względzie powołuje się on na wielu neotomistycznych moralistów, również na Maritaina[242], akcentujących koncepcję człowieka jako złożenia jednostki – człowieka wspólnoty obywatelskiej i fizycznego indywiduum oraz osoby – transcendentnej części wspólnej z Bogiem i przez to członka wspólnoty religijnej. W takim ujęciu człowiek dysponuje możliwością osobistego, indywidualnego stosunku do Boga, w przeciwieństwie do innych religii, jak np. braminizmu, judaizmu, nawet prawosławia, które kładą

[239] *Ibid.*, s. 169.
[240] *Ibid.*, s. 181.
[241] *Ibid.*, s. 181–182.
[242] *Ibid.*, s. 170–173.

nacisk na zbiorowy, wyzbyty indywidualności, kontakt z Bogiem. Skutkiem owej osobistej postawy względem Boga katolik w praktyce życia moralnego – w myśl Konecznego – zdecydowanie dystansuje zwolenników innych etyk: „z osobistego swego stosunku do Boga czerpie on otuchę i siły moralne choćby do przetrzymania „piekła na ziemi". Wzmaga się przy tym niezmiernie poczucie odpowiedzialności, skoro każdy odpowiada sam za siebie, bez względu na zrzeszenie, do którego należał za życia; ta przynależność przydaje mu tylko obowiązków stanu i zawodowych"[243], a jeszcze dalej: „moralność musi być tym większą, im bardziej osobiście ujmuje stosunek do Boga"[244].

Przewaga religijnej etyki katolicyzmu, etyki cywilizacji łacińskiej, widoczna jest i na innych płaszczyznach. Jedna z nich tworzy dookreślenie prezentowanych relacji między etyką a religią, dotyczy zaś omawianych wcześniej wzajemnych stosunków między religią a cywilizacją[245], które występują w dwóch formach. Pierwsza opisuje uległość religii wobec niektórych cywilizacji, czego konsekwencją jest równoczesna zmiana etyki religijnej (uzależnienie jej od danej cywilizacji), jeśli takową religia, przynajmniej potencjalnie, zdolna jest wytworzyć. Wypadek ten Koneczny egzemplifikuje religią islamu, która w zależności od tego, na terytorium jakiej cywilizacji się znajduje, adaptuje się do niej; przystosowuje się do tego stopnia, że islam cywilizacji arabskiej trudno jest porównywać z islamem cywilizacji turańskiej[246]. Pominąwszy tu pewną sprzeczność w wywodach krakowskiego uczonego, który raz cywilizację arabską i turańską zalicza do cywilizacji znajdujących się na etapie etyki rodowej, drugi raz znowu umieszcza je na poziomie etyk religijnych (może ma tu na myśli jedynie zdolności do wzniesienia się na ten szczebel?), zastanawiająca jest trafność akcentowania islamu jako religii niezmiernie ekspansywnej i „plastycznej", znajdującej wyznawców i popularność w różnych kręgach kulturowych, o czym świadczy przyrost mahometan w świecie współczesnym.

Druga forma stosunków między religią a cywilizacją obrazuje przewagę religii nad cywilizacją, co zakłada znaczący jej wpływ na ostateczny obraz cywilizacji; tym samym etyka religijna powołana przez taką ponadcywilizacyjną religię staje się etyką prawdziwie uniwersalną. W myśl Konecznego tylko katolicyzm silniejszy jest od cywilizacji, tylko ta religia czyni z preferowanej przez siebie etyki powszechną i zdolną do zaakceptowania przez wszystkie inne cywilizacje.

> Pośród systemów etyk istnieje jeden przeznaczony dla całej ludzkości i dla całej nie tylko stosowany, lecz najistotniejszy, mianowicie etyka katolicka, gdy tymczasem żadna cywilizacja nie może obejść wszystkich ludów i krajów, bo każda z nich będzie gdzieś niewłaściwą[247].

---

[243] *Ibid.*, s. 173.

[244] *Ibid.*, s. 175.

[245] Dookreślenie owe polega na głębszym wniknięciu we wzajemne stosunki etyki i religii: „dalsze różniczkowanie polega na rozmaitym stosunku religii do cywilizacji", *ibid.*, s. 198.

[246] *Ibid.*, s. 198.

[247] Idem: *Etyka a cywilizacje*, „Przegląd Powszechny" 1931, nr 189.

Inną jeszcze płaszczyzną, na której Koneczny eksponuje wybijającą się etykę katolicką w stosunku do innych i na której zarazem wykazuje różnicę między nią a etyką cywilizacji bizantyjskiej, jest skomplikowana materia życia zbiorowego. Życie zbiorowe składa się z aspektów: indywidualnego i publicznego. W całości rozgrywa się ono między etyką a prawem – te dwie dziedziny wpływają zasadniczo na zewnętrzny obraz cywilizacji: na strukturę społeczną, instytucję państwa, mechanizmy sprawowania i kontroli władzy itp. Otóż cywilizacje o organizacji rodowej, znajdujące się na etapie bardziej złożonych struktur – na etapie społeczeństw, charakteryzują się rozbieżnością i niewspółmiernością życia prywatnego i publicznego. Rozbieżność ta, według Konecznego, jest likwidowana jedynie w cywilizacjach, w których panuje religia chrześcijańska – w cywilizacjach bizantyjskiej i łacińskiej, co powoduje przekształcanie się społeczności w społeczeństwa.

W cywilizacji bizantyjskiej wszakże rozbieżność owa unicestwiana zostaje poprzez mechaniczne zredukowanie życia prywatnego do publicznego, czego wyrazem jest monizm prawny – formuła oznaczająca w tym wypadku przerost prawa publicznego nad prywatnym oraz równocześnie zupełne podporządkowanie etyki celom i interesom państwa. Etyka w tej cywilizacji jest etyką religijną, jednakże dotyczy ona tylko jednostek i zdecydowanie ulega presji prawa publicznego. W praktyce monizm prawny przybiera postać biurokratyzmu, cezaropapizmu, etatyzmu, słowem – państwowej omnipotencji, sprowadzającej jednostkę do prostego i niezróżnicowanego elementu, większej całości (według Konecznego bizantynizm jest źródłem totalitaryzmu)[248].

W cywilizacji łacińskiej natomiast funkcjonuje dualizm prawny, zasada, w myśl której prawo prywatne i prawo państwowe są starannie rozdzielane; dotyczą one różnych sfer i unikając kolizji usiłują porządkować życie zbiorowe w tych dwóch aspektach. Odrębność i niesprowadzalność do siebie prawa prywatnego – gwarantującego autonomiczność i prawa obywatelskie jednostki – oraz prawa publicznego, stojącego na straży interesów państwa, stanowi *differentia specifika* cywilizacji łacińskiej. Odrębność w tym wypadku nie znaczy niemożliwości łącznego rozpatrywania obu tych sfer. Punktem odniesienia jest tu właśnie etyka. W przeciwieństwie do bizantynizmu, cywilizacja łacińska postuluje jedność polityki i moralności[249], co w przekładzie na język opisowy oznacza poddanie jednostkowych i publicznych działań jednolitej ocenie moralnej. Z moralnego punktu widzenia, odwrotnie niż z prawnego, nie może mieć miejsca rozziew między jednostką a państwem[250].

Z powszechnego zasięgu etyki katolickiej wynika, iż poddając osądowi całokształt życia zbiorowego, wpływa ona na ostateczny kształt życia zbiorowe-

[248] Idem: *O ład w historii...*, s. 37 i 39.
[249] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 215.
[250] *Ibid.*, s. 218.

go, na ostateczny kształt cywilizacji łacińskiej. Ponadto jej wyróżnione miejsce w stosunku do etyk innych cywilizacji powoduje, że staje się ona swoistym punktem odniesienia w dokonywanym przez Konecznego wartościowaniu poszczególnych cywilizacji.

Wyjątkowość etyki cywilizacji łacińskiej, a zarazem dowód przemawiający za jej uniwersalnością i troską o pełnię jednostki uwidocznia się zwłaszcza w nakładanym przez nią na człowieka obowiązku działania moralnego[251], wynikającego z celowego namysłu. Regułę tę Koneczny określa mianem kultury czynu. Kultura czynu, termin zaczerpnięty od polskich romantyków, zwłaszcza Cieszkowskiego, „to zdatność do czynów moralnych i rozumnych", to wynik napięcia między właściwymi człowiekowi biegunami aktywności: *Logosem* – myśleniem opierającym się na zasadzie celowości (poprzez wykluczenie przyczynowości człowiek staje się wolnym podmiotem w ramach „wolności do") i *Ethosem* – praktyczną działalnością pojmowaną w kategoriach kreatywności[252]. Właśnie w owej twórczej aktywności tkwi człowiecza zdolność do wcielania w życie zasad moralnych. Mówiąc jeszcze inaczej, człowiek jest istotą predysponowaną do czynów moralnych, zaś o jego poziomie moralnym decyduje wewnętrzna siła, hart moralny, stopień gotowości do moralnego przezwyciężania zła oraz poczucie odpowiedzialności za popełnione czyny. Tak rozumiane zaangażowanie Koneczny nazywa – za niemieckim neoidealistą, literackim noblistą z 1908 roku, Rudolfem Euckenem – „etyką produktywną"[253], która jako najbardziej ważka i najwartościowsza dyscyplina tzw. filozofii życia celowego powinna stać się trzonem postulowanej przez niego, jednak bliżej niesprecyzowanej, nauki o etyce[254].

Zaprezentowana trójdzielna klasyfikacja systemów moralnych w zamyśle autora *O wielości cywilizacji* pełni funkcję nie tyle porządkującą, ile wartościującą. Została ona całkowicie podporządkowana głównemu celowi, jakim jest wykazanie zdecydowanej przewagi etyk religijnych nad naturalnymi i autonomicznymi oraz wyeksponowanie wśród etyk religijnych etyki katolickiej – najpełniejszego i uniwersalnego, zdaniem Konecznego, systemu moralnego. Jednocześnie znacznie wzbogaca ona o aspekt etyczny, zgodnie z zasadą: „każda cywilizacja stanowi osobny świat moralny", obraz wielkich historycznych cywilizacji.

Jednakże rzeczą najistotniejszą jest wyłaniająca się przy charakterystyce poszczególnych cywilizacji ogólna idea ścisłego związku etyki z cywilizacjami. Jest to istotny związek dla koncepcji wielości cywilizacji, gdyż z niego to Koneczny czyni jedno z kryteriów nie tylko zróżnicowania cywilizacji, ale i ich wartościowania.

---

[251] *Ibid.*, s. 374. Koneczny pisze, że etyka to spełnienie obowiązków, a nie przestrzeganie zasad moralnych poprzez poszukiwanie szczęścia.

[252] Bliżej o kategoriach kultury czynu, *Ethosu* i *Logosu* w rozdziale: *Naród polski na tle koncepcji cywilizacyjnego pluralizmu* niniejszej rozprawy.

[253] F. Koneczny: *Rozwój moralności...*, s. 372.

[254] Szczególnie widoczny postulat unaukowienia etyki (przy jednoczesnym braku zarysu chociaż programu nauki o etyce) jest zamieszczony w pierwszych akapitach *Rozwoju moralności*.

3. *Quincunx* a dobro

Zaprezentowane tu zagadnienia stanowią dla Konecznego pakiet podstawowych twierdzeń o moralności i jej konkretyzacji w postaci etyk służących za wstęp do przedmiotu właściwych rozważań – o rozwoju moralności. Wcześniej jednak należy zatrzymać się przy kilku kwestiach dotyczących rozumienia – w aspekcie moralności – jednej z fundamentalnych kategorii nauki o cywilizacji, mianowicie *quincunx*. W perspektywie bowiem rozważań nad moralnością postulowana współmierność wartości bytu ludzkiego ulega przekształceniu w zdecydowaną dominację wartości dobra nad innymi. Podstawowe wartości ludzkiego bytu, zdaniem polskiego historyka, obejmują swym zasięgiem całokształt życia społecznego, stąd dla jego pełni, wartości zdrowia, dobrobytu, piękna, prawdy i dobra powinny współwystępować na równych prawach, w sposób harmonijny i z wewnętrzną logiką, określaną mianem „zasady współmierności" między wartościami *quincunx*[255].

Zasada współmierności, zakładając różnoważność wartości *quincunx* i ich jednoczesne występowanie, odsłania perspektywę, w której ulegają zrównaniu wszystkie koncepcje życia społecznego, akcentujące dominację czynników natury duchowej lub materialnej. W związku z tym polski historyk wprost pisze, iż „frazesem jest cała teoria o nadbudowie duchowej strony życia, jakoby tylko sama strona materialna stanowiła fundamenty i zrąb życia. Kto wie, czy nie większym prawem można by teorię tę odwrócić, że właśnie kategorie fizyczne stanowią nadbudowę duchowych [...]. Włóżmy więc między bajki nadbudowy materialistów i nasze kontrnadbudowy"[256]. W tym względzie staje on w obronie równoważności podstawowych wartości ludzkich, czyli optuje za równoczesnością porządków duchowego i materialnego[257]. Nie dziwi to, zważywszy na neotomistyczną proweniencję jego myśli, zwłaszcza w zakresie antropologii i filozofii społecznej.

Należy jednak zadać pytanie, czy w kwestii tej Koneczny jest konsekwentny. Czy temu założeniu, tak mocno *expresis verbis* formułowanym, pozostaje w praktyce badawczej wierny? Okazuje się, że mimo tylu składanych deklaracji, mimo zapewnień, że uwidaczniający się w toku wywodu prymat wartości duchowych nad materialnymi ma charakter jedynie hipotetyczny, nie uwzględnia on treści niesionych przez zasadę współmierności, zwłaszcza w zakresie opisu procesu historycznego. *De facto* bowiem obdarza on prymatem wartości duchowe, powierzając im decydującą rolę w kształtowaniu ustrojów społeczności ludzkich, a także biegu dziejów. Za stwierdzeniem tym przemawia następujący tok rozumowania:

---

[255] O zasadzie współmierności, patrz: rozdział II niniejszej rozprawy.

[256] Idem: *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, s. 26.

[257] Np. *ibid.*, s. 27, także *O wielości cywilizacji*, s. 145–152.

Po pierwsze, stojąc na stanowisku antynaturalistycznego dualizmu, Koneczny opowiada się za istnieniem autonomicznej względem przyrody sfery wartości duchowych. Może nie wprost, nie zajmując się kwestiami metafizycznymi, tezę tę wzmacnia poprzez traktowanie sfery wartości duchowych nie tyle jako punktu odniesienia w formułowaniu autonomicznej wiedzy humanistycznej, ile raczej jako ontologicznie autonomicznej sfery rzeczywistości. Przejawia się to chociażby wtedy, gdy mówi o człowieku jako istocie stworzonej na podobieństwo czystego bytu duchowego – Boga[258].

Po drugie, to radykalne przeciwieństwo ontologiczne między naturą a duchem jest niemożliwe, przynajmniej teoretycznie, w świetle przyjmowanej przez Konecznego koncepcji człowieka. Z jego rozważań wynika, że właśnie z wartości duchowych utkany jest prawdziwy wyróżnik natury ludzkiej. Z tego powodu przeciwstawia się autor *Rozwoju moralności* materialistycznemu pojmowaniu dziejów, które, jak twierdzi, przejęło się regułą walki o byt, i to walki jedynie o zaspokojenie i realizowanie wartości znajdujących się po materialnej stronie rzeczywistości. Uzupełnia więc to jednostronne stanowisko, twierdząc, iż walka człowieka o byt powinna być pojmowana trojako: nie tylko jako walka o wartości materialne (fizyczne), ale także o intelektualne i moralne. Ten pierwszy rodzaj walki właściwy jest tylko światu zwierzęcemu, pozostałe zaś charakteryzują ludzkość. W tym sensie częstokroć stwierdza, że „historią rządzą abstrakty", mając tu na myśli umysłowe opanowanie świata. Przejawia się to głównie w myślowym opanowaniu głównie przestrzeni i czasu oraz kierowaniu się w życiu wartościami, bez czego w sumie trudno byłoby mówić o człowieku jako istocie rozwijającej się. Pisze zatem, że: „bez abstraktów stanęłyby sprawy fizyczne na martwym punkcie. Wymyka się tedy i prahistoria z materialistycznego pojmowania dziejów; dopiero bowiem na abstrakcie wychował się człowiek"[259]. Na abstrakcie, czyli na kategoriach należących do sfery duchowej *quincunx*, która dzięki temu stanowi najadekwatniejsze określenie natury człowieka. Zatem nie wartości fizyczne, nie równorzędność sfer fizycznej i duchowej, a głównie wartości duchowe decydują o tym, kim jest człowiek i jego historia.

Z podziału zakresów wartości *quincunx* wynika, iż moralność sytuuje się po stronie wartości duchowych. Jakie więc jest miejsce moralności w sferze wartości duchowych? Jakie jest jej oddziaływanie na ludzkie życie? Pewną wskazówką co do problematyki pierwszego pytania jest obecność wśród uniwersalnych form świadomości moralnej kategorii „stosunku do czasu", która przedstawiana jest przez Konecznego jako jedna z podstawowych właściwości umysłowego opanowania świata ludzkiego. Obecność ta wskazuje jednoznacznie na to, że ta kategoria, jak i inne kategorie moralności, jest nie tylko orężem moralnej walki

---

[258] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 169–200.

[259] Idem: *Etyka a cywilizacje*, „Przegląd Powszechny" 1931, s. 161–198.

o byt, ale i zarazem narzędziem umysłowego, duchowego zapanowania nad ludzką rzeczywistością, i to – co należy tu dodać – narzędziem pierwszorzędnym. W zakresie bowiem sfery wartości duchowych „pojęcia etyczne rozradzają się na cały *quincunx*, wydając z siebie pojęcie pochodne w sprawach o pielęgnowanie lub umartwianie ciała, wpływając często rozstrzygająco na systemy gospodarstwa społecznego, na stosunek wzajemny społeczeństwa a nauki i sztuki. Abstrakt etyczny jest wszędzie obecny i wszędzie zmierza śmiało do tego, by zająć pierwsze miejsce"[260].

Cytat ten w sposób jednoznaczny opisuje miejsce wartości moralnych w *quincunx* jako dominujących i bezpośrednio wpływających na jego ostateczny kształt. W ujęciu takim zasadniczo ulega zmianie wymowa zasady współmierności – przeradza się ona w mechanizm dostosowywania się egzystencjalnych kategorii do wartości moralnych. Moralna walka o byt wyznacza więc intelektualne i materialne zabiegi ludzkie o warunki bytowania.

Wynikiem odpowiedzi na pytanie drugie, na podstawie uzyskanej wyżej tezy o pierwotności wartości moralnych względem systemu pozostałych wartości w *quincunx*, są doniosłe konsekwencje dla społecznej organizacji rodzaju ludzkiego. Skoro, jak pisze Koneczny, „etyka ma wszędzie zastosowanie. Obejmuje zdrowie, dobrobyt, sztukę i naukę, przy czym atoli wymaga nad tym wszystkim hegemonii dobra"[261], to wszelkie dziedziny aktywności społecznej, ogólniej – całe cywilizacje, są zawisłymi przede wszystkim od moralności. W tym kontekście właśnie stwierdza on, że prawo, ekonomia, wojny i szereg innych zjawisk społecznych ma swój rodowód w określonych kategoriach moralnych. Moralność zatem, zdaniem polskiego uczonego, jest najważniejszą dziedziną życia społecznego, decydującą bowiem o sposobach rozstrzygania zasadniczych problemów innych jego obszarów. W tym znaczeniu moralność jest podstawą życia społecznego, wytyczającą fundamenty życia zbiorowego; właściwe jemu reguły współżycia i wartościowania, dążenia, aspiracje i sposoby ich realizacji, które w sumie składają się na całościowy obraz określonego zrzeszenia.

Na podstawie tego wniosku, jak i wcześniejszych treści, można sformułować następującą konkluzję: cywilizacja jako system aksjologiczno-normatywnej organizacji zrzeszeń ludzkich polega na ustosunkowaniu się do obszaru wartości moralnych. One to bowiem ostatecznie kształtują wizerunek danej cywilizacji, wpływają na kierunek rozwoju poszczególnych cywilizacji oraz, o co chodzi przede wszystkim krakowskiemu historykowi, są bezpośrednią przyczyną zróżnicowań międzycywilizacyjnych. Pisze wprost o tym, że „różnice międzycywilizacyjne najdobitniejsze pochodzą wcale nie z fizycznych kategorii *quincunx*, lecz z duchowych. Uwydatnia się to najbardziej w dziale moralności, przy

[260] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 48.

[261] *Ibid.*

pojęciach z zakresu etyki"[262]. Konkluzja ta jest więc dopełnieniem rozważań Konecznego nad przyczynami cywilizacyjnej wielości i różnorodności. Moralność staje się w tym aspekcie nauki o cywilizacji, obok płaszczyzn (*quincunx*, prawnej) chronologicznej i religijnej, nie tylko jeszcze jednym obszarem konstatowania odmienności między cywilizacjami, ale ponadto i źródłem wszelkich pozostałych przejawów różnorodności cywilizacyjnych. Najlapidarniej można określić rolę moralności w cywilizacji w sposób następujący: jaka etyka – określony historyczno-empiryczny kształt moralności – taka cywilizacja.

4. Rozwój moralności i jej wpływ na cywilizacje

Koncepcja pluralizmu cywilizacyjnego zawiera szereg elementów tworzących w sumie refleksję dotyczącą, by użyć pojęcia neutralnego, zmian społecznych. Problematyka ta, w myśli Konecznego, koncentruje się wokół trzech głównych zagadnień. Po pierwsze, stara się odtworzyć, ze wskazaniem na zasadnicze punkty, linię procesu rozwojowego struktur zbiorowości ludzkich. Po drugie, wykraczając poza cywilizacje, z historiozoficznego punktu widzenia usiłuje sformułować powszechne, ogólnocywilizacyjne prawidłowości charakteryzujące stosunki międzycywilizacyjne – prawidłowościom owym nadaje rangę praw dziejowych. Po trzecie wreszcie, rozważa zagadnienie rozwoju społecznego, mając na uwadze sferę duchową człowieka – głównie moralność. Właśnie ten aspekt nauki o wielości cywilizacji jest tu najbardziej interesujący.

Rozwój moralności na gruncie refleksji etycznej według Konecznego jest kwestią niedostatecznie zbadaną, której poświecono zbyt mało miejsca, „lecz ten właśnie problem jest dla historyka zajmujący i zaciekawienie (moje) do niego całkiem naturalne"[263]. Podejmując ów temat z historycznego punktu widzenia, teoretyk wielości cywilizacji zmuszony jednakże był w pierwszej kolejności zająć stanowisko wobec samej idei rozwoju moralności, która bynajmniej nie jest pozbawiona szeregu istotnych kontrowersji. W opinii na przykład Buckle'a, moralność, w odróżnieniu od wszystkich innych dziedzin życia, wyłączona jest z prawa ciągłego rozwoju, jest elementem *constans* dziejów ludzkich, odwiecznie niezmienna. Przy założeniu przeciwstawnym tej koncepcji, zakładającym rozwój moralności, jak w myśli oświeceniowej, nadaje się zmianom moralności charakter linearnego postępu, co otwiera perspektywę, w której rozwój moralności zachodzi w zasadzie bez udziału podmiotu moralnego. Moralność byłaby w takim ujęciu transcendentną heglowską ideą czyniącą z człowieka jedynie nieświadomego jej realizatora. Możliwe jest także traktowanie rozwoju moralności jako wzrostu arytmetycznej sumy jednostek internalizujących wartości

[262] *Ibid.*, s. 44.

[263] Idem: *Rozwój moralności...*, s. 1.

moralne. Oto przykładowe interpretacje idei rozwoju moralności, które tworzą **negatywne** odniesienia konecznianskiej wizji procesu zmian moralności[264].

Krakowski historyk zauważa, iż stosunki międzyludzkie charakteryzują się dynamiką oraz że właściwością zbiorowisk ludzkich jest ich wewnętrzna płynność wywołana tak społecznymi, jak i przyrodniczymi okolicznościami. Uważa on, iż błędem jest charakteryzowanie natury ludzkiej jako czynnika niezmiennego; natura ludzka jest plastyczna, formowana przez okoliczności zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Stąd przy opisie moralności – zjawiska właściwego człowiekowi, nie należy brać pod uwagę, jak pisze, niezmiennej „filozoficznej" natury ludzkiej, lecz po prostu stosunki ludzkie, a te były i będą zawsze zmienne"[265]. Z kolei moralność, której głównym zadaniem jest regulacja życia społecznego, zmuszona jest wręcz adaptować się do jego zmiennych cech, sama przez to – przy zachowaniu stałości kategorii „generalii etycznych" – poszerza zakres swego zasięgu. Stąd zaś wynikają dwa wnioski: 1) moralność jest instrumentem porządkującym życie społeczne w danym stanie rzeczy, jak i w coraz to nowo wyłaniających się rejonach ludzkiego świata; w tym sensie przekształcanie jest jej immanentną cechą; 2) moralność nie jest zjawiskiem zamkniętym, skończonym i raz na zawsze określonym, jest natomiast otwartą, ewoluującą i reagującą na każdą zmianę społeczną dziedziną życia zbiorowego; rozwój moralności nie jest niczym ograniczony; nie ma on kresu.

Tak rozumiany rozwój moralności nie jest tożsamy ze schematycznym linearnym postępem. Rozwój moralności to proces, który zgodnie z myślą współczesnych Konecznemu badaczy zjawisk moralnych – E. Westermarcka czy J. S. Huxleya[266] charakteryzuje się zastojami i regresami, nie daje się on ująć w uniwersalny zasięgiem model rozwojowy. Postęp może być, lecz nie musi być – pisze polski historyk, dodając, iż „nie ma żadnych prawideł powszechnych na rozwój moralności"[267], jest ona bowiem wynikiem świadomej aktywności człowieka w zakresie generalii etycznych (postulat etyki produktywnej) i uczenia się jej zasad w trakcie życia społecznego.

U Konecznego nie znajduje uznania również teza o rozwoju moralności, pojmowanym poprzez wzrost liczby jednostek uzyskujących samoświadomość moralną, gdyż pogląd ten, choć teoretycznie nie do zwalczania, jak uważa, w praktyce przedstawia się nieszczególnie – drogą tą pozyskuje się zbyt mało adeptów doskonałości moralnej. Rozwój moralności polegać ma na masowym podnoszeniu świadomości moralnej, na postępowaniu według kultury czynu.

Pozostając w powyższym kręgu problemowym, należy zwrócić uwagę na często powtarzane słowa Konecznego, iż nieporozumieniem są próby konstruowania uniwersalnych zasięgiem schematów rozwojowych etyki:

---

[264] *Ibid.*, por. pierwszy rozdział.

[265] *Ibid.*, s. 6.

[266] Por.: S. Jedynak: *Filozofia moralności*, Warszawa 1987, s. 121.

[267] *Ibid.*, s. 24.

Gdybyż można było drabiną etyczną, naukowo ustaloną, przykładać wszędzie jednakowo i oznaczać, do jakiego szczebla wspięto się w danym czasie i w danym kraju – ale nie! Każdy lud ma swoją taką drabinę, odmienną od innych; od jednych całkiem różną, od drugich tylko w szczegółach, lecz bądź co bądź odmienną[268].

Na tej podstawie sądzi, iż bezpodstawne jest mówienie o powszechnej historii moralności. Co prawda generalia etyczne wskazują moralne „najwyższe zasady ogólne [...], z których atoli w rozmaitych stronach świata wysnuwa się wcale nie jednakie wnioski". Analogicznie więc do traktowania ludzkości jako hipostazy – istnieją tylko cywilizacje – autor *O ład w historii* przez moralność rozumie abstrakcyjne zjawisko, które nabiera konkretnej treści dopiero przez osadzenie go w określonym czasoprzestrzennie kontekście. Kontekstem tym uzasadnia brak przedmiotu moralności powszechnej, a także prawideł jej rozwoju: istnieją tylko empiryczno-historyczne kształty moralności – etyki poszczególnych cywilizacji. Stąd też formułuje ważną metodologicznie dyrektywę, nakazującą rozpatrywanie kwestii rozwoju moralności każdorazowo na tle określonej cywilizacji. W tym sensie jest on antyabsolutystą w pojmowaniu moralności. Jednocześnie wskutek uznania generalii etycznych za formalny, wspólny trzon moralności unika pułapki relatywizmu moralnego[269].

W pracach Konecznego kategoria rozwoju moralności traktowana jest synonimicznie z kategorią postępu w moralności. Brak rozróżnienia między nimi nie uniemożliwia wszakże odtworzenia jego refleksji dotyczącej postępu moralnego[270]. Uwagi dotyczące tego zagadnienia, choć w formie nieusystematyzowanej, to jednak pojawiają się na stronach jego tekstów. Postęp moralny to najogólniej stopniowe, aczkolwiek niepoddające się żadnym prawidłowościom, wewnętrzne integrowanie się poszczególnych cywilizacji, uzyskiwanie przez nie świadomości tożsamości i odrębności w stosunku do innych. Postęp moralny bowiem, w ujęciu teoretyka pluralizmu cywilizacyjnego, znacznie wykracza poza granice wytyczone przez generalia etyczne. Mówiąc „postęp moralny" ma on na myśli głównie postęp integralny, obejmujący swym zasięgiem także inne sfery ludzkiej rzeczywistości: społeczną, intelektualną i nade wszystko etyczną: „nie ma postępu bez postępu etycznego"[271]. Lecz i tak kategoria ta dotyczy raczej dziedziny historiozofii niż *stricte* moralnej. Ma rację w tym aspekcie K. Rudzińska, przypisując Konecznemu sprowadzenie idei postępu dziejowego do

[268] *Ibid.*, s. 20.

[269] Zwraca na to uwagę S. Jedynak, [w:] *op. cit.*, s. 96.

[270] „Rozwój" to kategoria ogólna oznaczająca wzrost różnorodności oraz opisująca jego mechanizm i kierunek. Konkretyzacją „rozwoju" na gruncie przyrodoznawstwa jest kategoria „ewolucji", zaś na gruncie nauk społecznych, kategoria „postępu". Patrz: Z. Cackowski: *Ruch, rozwój, postęp,* [w:] *Filozofia a nauka. Zarys Encyklopedyczny,* Ossolineum 1987. Postęp w moralności to koncepcja zakładająca ewolucyjne doskonalenie się człowieka w procesie rozwoju społecznego.

[271] F. Koneczny: *Polskie Logos i Ethos...*, t. II, s. 264.

problematyki jedynie moralnej[272]. Tak rozumiany postęp w moralności jako moralnie obowiązujące zwiększenie stopnia więzi cywilizacyjnej spełnia *de facto* funkcję zasady współmierności; na gruncie zaś życia zbiorowego tworzy cel moralny, zaczerpnięty z cywilizacji łacińskiej, polegający na osiągnięciu pełnego zharmonizowania *Logosu* i *Ethosu* – kultury czynu.

Postęp moralności w powyższym ujęciu, w istocie funkcjonalnym, co prawda zachowuje ważność w obrębie wszystkich cywilizacji, przy podkreśleniu oczywiście ich specyfiki, lecz nie we wszystkich cywilizacjach może zrealizować swój nadrzędny cel – osiągnięcie poziomu kultury czynu.

Postęp moralności w obrębie poszczególnych cywilizacji zachodzi zawsze na miarę możliwości tych cywilizacji. Z nich zaś jedynie cywilizacja łacińska – ściśle związana z katolicyzmem – zdolna jest wznieść się na szczebel kultury czynu, gwarantujący jednostce pełną autonomiczność twórczą, wolność i samoświadomość moralną, przejawiającą się w godności (dzięki osobie będącej rękojmią na zasadzie analogii proporcjonalnej podobieństwa człowieka do Boga) i w czynieniu dobra. Pozostałe zaś cywilizacje z powodu wewnętrznej struktury – np. organizacji społecznej, genezy prawa czy znikomej roli religii w moralności i w cywilizacji – pod kątem możliwości twórczego postępu moralności Koneczny ocenia negatywnie. Postęp moralności na gruncie tych cywilizacji polega tylko na cementowaniu jedności cywilizacyjnej.

Określenie celu postępu moralnego – choć tylko właściwego cywilizacji łacińskiej, ale zarazem spełniającego rolę kryterium dla (negatywnie określonych) możliwości rozwojowych poszczególnych cywilizacji – kwalifikuje poglądy Konecznego, jak to zauważa S. Jedynak, do stanowiska teleologicznego w wyjaśnianiu charakteru postępu moralnego[273].

Przechodząc do ściśle związanej z rozwojem moralności problematyki wpływu moralności na cywilizacje, należy powrócić raz jeszcze do przyczyn rozwoju moralności. W rekonstrukcji myśli Konecznego w tym zakresie padło sformułowanie o zmienności stosunków między członkami zbiorowości ludzkich jako o determinancie zakresowych zmian w moralności, najogólniej – jako o warunku jej rozwoju. Było to jednostronne naświetlenie koncepcji profesora Uniwersytetu Wileńskiego. W innym bowiem fragmencie uzupełnia on powyższą tezę, pisząc: „poprzez rozszerzanie i pogłębianie pojęć etycznych zmieniają się i doskonalą stosunki ludzkie"[274]. Występuje tu zatem wręcz dialektyczne powiązanie między moralnością a stosunkami ludzkimi, mówiąc inaczej – społecznymi, przy czym, co należy wyraźnie zaznaczyć, Konecznego bardziej zajmuje wpływ moralności na stosunki społeczne niźli relacja odwrotna, o której jedynie

[272] K. Rudzińska: *Wartości a postęp cywilizacyjny. Synteza historiozoficzna F. Konecznego...*
[273] S. Jedynak: *Filozofia moralności...*, s. 105.
[274] F. Koneczny: *Etyka i cywilizacje...*, s. 131.

nadmienia i którą w zasadzie – mimo deklaracji jej istnienia – pomija w swej wykładni rozwoju społecznego.

Preferencja powyższa uwidoczniona jest na płaszczyźnie tak teoretycznych rozważań, dotyczących znaczenia wartości dobra w *quincunx*, jak i w postaci szczegółowych studiów podejmowanych na materiale historycznym. Dobrą egzemplifikacją tych studiów jest analiza przejścia zbiorowości ludzkich z poziomu społeczności na szczebel społeczeństw. Ustrój rodowy jako zrzeszenie dobrowolne jest w opinii Konecznego ustrojem społecznym stworzonym przez etykę rodową[275]. Powstanie jego zakłada dobrowolność skupiania się; instytucja pomsty, integrująca rody jest bezinteresownym zobowiązaniem; prawo familijne i majątkowe bazuje na własności prywatnej o pierwotnie moralnym charakterze, dotyczącej żony i dzieci; koncepcja pracy (ekonomika) wytyczona jest moralnym warunkiem sprawiedliwości, w tym wypadku – równości majątkowej. Przy postępującym wzroście populacji, tym samym przy zmianie w ustosunkowaniu się do kategorii bytu ludzkiego, następuje zwiększenie złożoności życia społecznego. Przyrost skomplikowania materii społecznej napotyka przeszkodę, uniemożliwiającą stworzenie nowej jakościowo struktury społecznej, w postaci zachowawczej etyki naturalnej. Przejawia się to w niedopuszczaniu do zróżnicowania majątkowego, w funkcjonowaniu zasady pomsty, która uniemożliwia tworzenie zrębów państwowości oraz w zakresie prawa familijnego: znikomej w nim roli kobiety. Jak uważa autor omawianej koncepcji, dopiero moralne przewartościowanie tych zasad etyki naturalnej stwarza możliwość przezwyciężenia struktury rodowej, dzięki czemu społeczność staje się społeczeństwem. W ramach owego przekształcenia decydującą rolę odgrywa zmiana moralnej perspektywy w odniesieniu do roli kobiety w rodzinie, dzięki czemu następuje zjawisko emancypacji rodziny z rodu, polegające na tym, że „mała rodzina" staje się podstawową jednostką nowej struktury społecznej. Emancypacja rodziny, proces wywołany względami etycznymi, jest cezurą między społecznością i społeczeństwem, jest warunkiem wzniesienia się cywilizacji na wyższy etap rozwoju; cywilizacje, których nie stać było na przeprowadzenie emancypacji rodziny, zatrzymały się w procesie rozwojowym. Na przykładzie tym wyraziście uwidocznia się decydujący wpływ moralności na proces rozwojowy cywilizacji, moment zaś zmiany stosunków społecznych, pełniących funkcję przyczyny zmiany zastanej moralności, sprowadzany jest tu do minimum.

Moralność jest czynnikiem stwarzającym nie tylko określony ustrój społeczny, odgrywa ona także rolę w zdarzeniach historycznych, nieraz o przełomowych znaczeniach. Upadek Cesarstwa Rzymskiego, rozbiory Polski, kryzys kultury pierwszych dziesięcioleci naszego wieku to w myśl Konecznego fakty będące skutkami przede wszystkim zmian w sferze moralności. Zmiany te, o tak

---

[275] Koneczny pisze o tym głównie, [w:] *Rozwój moralności...*, s. 136–147.

katastroficznych następstwach, polegają na odejściu od jednolitych, spójnych i zharmonizowanych z całością *quincunx* zasad moralnych, w tym przypadku cywilizacji łacińskiej – i zaakceptowaniu wartości właściwych tylko innym cywilizacjom. „Skoro zaś najwyższe prawo historii brzmi: nie można być cywilizowanym na dwa sposoby – zatem cała etyka pewnego zrzeszenia musi być czerpana z jednej i tej samej cywilizacji [...] inaczej nieuchronnym będzie chaos moralny"[276], który z powodu automatycznego rozprzężenia zasady współmierności objawi się też w innych zakresach rzeczywistości społecznej, w tym więc i w historii.

Omawiany problem wpływu moralności na cywilizacje, obok opisu znaczenia moralności w rozwoju struktur społecznych i interpretacji faktów historycznych na tle rozbicia reguły jednolitości etycznej poszczególnych cywilizacji, powinien zostać ponadto uzupełniony uwagą o miejscu wartości dobra w obrębie zestawu fundamentalnych wartości egzystencji ludzkich. Jak było to już prezentowane, wśród wartości *quincunx* pierwsze miejsce zajmuje dobro – ono roztacza kuratelę nad innymi wartościami, wytycza sposób praktycznego przejawiania się pozostałych kategorii bytu ludzkiego. W takim ujęciu warunek współmierności przeistacza się *de facto* w warunek podporządkowania i dostosowania się wartości *quincunx* do dobra. Wynika stąd wniosek, że w opisie cywilizacji badacz powinien skoncentrować się przede wszystkim na odsłanianiu zależności wszystkich dziedzin życia społecznego – najogólniej – od moralności. I rzeczywiście, Koneczny w opisie właściwości cywilizacji kładzie znaczny nacisk na obrazowanie tych powiązań: uważa więc, że – przykładowo – ekonomia, wojny, nauka, prawo, higiena są zjawiskami życia społecznego bezpośrednio uzależnionymi od moralności[277]. W kontekście tym należy wysnuć jeszcze jeden wniosek, mianowicie wszelkie zależności między moralnością a różnymi dziedzinami życia zbiorowego na płaszczyźnie empirycznej są w istocie zależnościami między etyką a tymi sferami w obrębie jednej cywilizacji. Stąd zaś wynika, że o ostatecznym kształcie cywilizacji decyduje określony system etyczny. Rozumienie generalii etycznych, w myśl zasady współmierności, narzuca kategoriom bytu ludzkiego zgodny z tym rozumieniem sposób ich obiektywizacji, tworzących w sumie określone fundamentalne płaszczyzny życia zbiorowego – wizerunek danej cywilizacji. Wystarczy więc jedynie modyfikacja moralności, by nastąpiła jednocześnie zmiana obrazu cywilizacji. I jeszcze jedna – istotna konsekwencja zależności cywilizacji od etyki. Skoro, o czym już była mowa, poszczególny system moralny jest przypisany tylko jednej cywilizacji, to w świetle uzależnienia cywilizacji od etyki okazuje się, że zasadnicze różnice międzycywilizacyjne mają rodowód moralny – moralność jest głównym źródłem zróżnicowania cywilizacyjnego.

[276] *Ibid.*, s. 26.

[277] Pisze o tym Koneczny kolejno [w:] *Zawisłość ekonomii od etyki; Rozwój moralności...*, s. 146; 342–370; *O wielości...*, s. 294–301; *Rozwój moralności...*, s. 261–297.

Zaprezentowana koneczniańska koncepcja rozwoju moralności i jej wpływ na cywilizacje nasuwa kilka zastrzeżeń, z których podstawowe dotyczy niezbyt klarownie wyjaśnionej kwestii mechanizmu rozwojowego moralności. Wprawdzie Koneczny wskazuje na przekształcenie się stosunków społecznych jako na czynnik zmienności moralności, lecz zmienność ta dotyczy wówczas jedynie zakresu moralności i w związku z tym nie jest zmianą jakości. Można też wyczytać w jego pismach *passusy* dotyczące roli tradycji i uwarunkowań historycznych w tworzeniu określonych systemów etycznych w danych cywilizacjach, lecz i to nie wyjaśnia, dzięki czemu moralność się rozwija. Uwagi Konecznego w tym zakresie są więc jedynie markowaniem wyjaśniania przyczynowego rozwoju moralności (w końcu deklaruje się jako indukcjonista) – mechanizm tego rozwoju nie zaprząta jego uwagi. Kładzie on natomiast nacisk na funkcjonalne wyjaśnienie moralności, co szczególnie widoczne jest w przypisaniu moralności ważkiej roli w nadawaniu poszczególnym cywilizacjom spoistości wewnętrznej. Przesunięcie akcentów w wyjaśnianiu rozwoju moralności rodzi jedną podstawową trudność: skąd wynikają – przy wspólnym zakresie generalii etycznych, indukcyjnie ustalonych – różnice etyk poszczególnych cywilizacji? Na gruncie rozważań Konecznego brak jest precyzyjnego wytłumaczenia tego faktu. Dyskusyjna też wydaje się teza o moralnych w istocie podstawach życia społecznego czy konkretnej cywilizacji. Koneczny słusznie zauważa, że sprowadzenie życia zbiorowego jedynie do materialnej „walki o byt" jest zbyt proste, tak jak zbyt proste jest interpretowanie zjawisk społecznych wyłącznie w kategoriach przyczynowo-skutkowych, co sprowadza się do fatalizmu. Stąd też mówi o trojakich wysiłkach człowieka: materialnych, intelektualnych i moralnych, co w zasadzie równoznaczne jest przyznaniu wartościom znaczącej roli w życiu społecznym, lecz na tym nie poprzestaje – moralnym działaniom człowieka przyznaje w stosunku do innych zdecydowany prymat. Przyznanie wartościom wpływu na różne obszary życia zbiorowego nie jest twierdzeniem nieznanym, że wystarczy tu wspomnieć Maxa Webera *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, lecz ujęcie Konecznego – mimo przecież dostrzeganych materialnych podstaw życia społecznego: tzw. związków wszelkiej kultury[278] – grzeszy stanowczą jednostronnością.

Pewnym wyjaśnieniem powyższych uwag jest kwestia postępu moralnego. Postęp moralny w ujęciu Konecznego obrazuje kierunek, którego miarą jest ideał jednostki i społeczeństwa, nakreślony przez etyką katolicką. Takie teleologiczne ujęcie postępu moralnego i związanie go w istocie z cywilizacją łacińską wiedzie wprost do wewnętrznej sprzeczności. Postęp moralny jest tu modelową konstrukcją, dzięki której możliwe staje się – co Koneczny czyni w praktyce badawczej – porównywanie rozwojowych szczebli etycznych, osiągniętych przez poszczególne cywilizacje, choć *expresis verbis* zastrzega, że procedura taka nie

[278] Idem: *O wielości...*, s. 46–95.

jest uprawniona. Zatem Koneczny, przystępując do badań nad poszczególnymi cywilizacjami, nie podchodzi do nich bezstronnie, jest już uzbrojony w aparaturę pojęciową z góry określającą kierunek rozwoju moralności. Właśnie ów aprioryzm aposteriorysty Konecznego umożliwia mu niezajmowanie się mechanizmami rozwojowymi moralności, na co byłby skazany, gdyby rzeczywiście do zagadnienia rozwoju moralności podszedł – co deklaruje – jako indukcjonista.

Jednocześnie katolicki model postępu moralnego zakłada ideał etyki cywilizacji łacińskiej, który z kolei wykorzystywany jest przez Konecznego do mierzenia stopnia jego realizacji przez etyki poszczególnych cywilizacji, a poprzez tezę o zależności cywilizacji od etyki określenia miejsca cywilizacji w pochodzie dziejowym. Tym samym etyka staje się z jednej strony istotnym kryterium zróżnicowania cywilizacyjnego na zasadzie wzajemnych różnic dzielących cywilizacje, konstatowanych wszakże jedynie w stosunku do cywilizacji łacińskiej. Z drugiej strony ów łacińskocentryczny punkt widzenia tworzy dla Konecznego podstawę wartościowania poszczególnych cywilizacji, w którym etyka przez niego preferowana tworzy pryzmat ich oglądu.

Być może, perspektywy badawcze rozpościerające się wskutek zastosowania moralności jako narzędzia opisu i zarazem wartościowania cywilizacji przesądziły, że Koneczny tak wielkie znaczenie przywiązywał do moralnych podstaw cywilizacji, pomijając – co nie znaczy nie dostrzegając – innych.

ROZDZIAŁ V

Cywilizacje historyczne i ich wartościowanie

Po przedstawieniu centralnych kategorii nauki o cywilizacji, dotyczących płaszczyzn organizujących wewnętrzną strukturę cywilizacji, należy teraz ukazać je w dokonanym przez Konecznego opisie poszczególnych cywilizacji historycznych. Opis taki, fragmentarycznie wyłaniający się już uprzednio przy okazji egzemplifikacji związków różnych kategorii w obrębie określonych cywilizacji, nie uwzględnia wszystkich 22 wymienionych przez polskiego historyka wielkich cywilizacji historycznych[279]. Koncentruje się on jedynie na cywilizacjach, które – jego zdaniem – dotrwały i istnieją w jemu współczesnym czasie. Są to następujące cywilizacje: żydowska, bramińska, turańska, chińska, arabska, bizantyjska i łacińska[280]. Służą one Konecznemu do egzemplifikacji twierdzenia o wielości cywilizacji; stanowią zarazem podstawę porównań z innymi teoriami głoszącymi tezę o pluralistycznej cywilizacyjnej rzeczywistości społecznej.

Cechą znamienną prezentowanych przez Konecznego cywilizacji historycznych jest widoczne nierównomierne ich wartościowanie. Przejawia się ono w trzech porządkach: strukturalnym, rozwojowym i moralnym, w sumie pozwalającym zhierarchizować opisywane cywilizacje. Rezultatem tego wartościowania jest pozbawienie koncepcji wielości cywilizacji wymiaru uniwersalnego i nadanie jej swoistego „łacińskocentrycznego" charakteru – oglądu wszelkich obszerniejszych zakresem zbiorowości przez pryzmat cywilizacji łacińskiej. To z kolei daje asumpt do oceny nauki proponowanej przez Konecznego.

---

[279] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 18.

[280] Z wymienionych cywilizacji Koneczny obszerniej potraktował tylko trzy, poświęcając im osobne studia: *Cywilizacja bizantyjska; Cywilizacja żydowska; Państwo w cywilizacji łacińskiej;* o pozostałych pisał okazjonalnie w innych pracach, dotyczących koncepcji cywilizacyjnej pluralizmu.

1. Typologia cywilizacji

A. W ustalonej przez krakowskiego uczonego hierarchii cywilizacji na najniższym poziomie znajduje się cywilizacja żydowska. Wyróżnia się ona spośród innych cywilizacji tym, że w swej historii „przechodziła przez zmiany [przykładowo w prawie rodzinnym od poligamii do monogamii – L. G.], uchodzące w każdej innej stanowczo za zasadnicze, a mimo to pozostała jednakże sobą"[281]. Zachowanie tożsamości cywilizacyjnej, tym szczególniejsze, że Żydzi żyją w diasporze, jest spowodowane charakterem sakralnym (nadrzędnością wartości prawdy nadprzyrodzonej w *quincunx*) cywilizacji judejskiej. Zdaniem Konecznego, zachodzące tu „wszelkie zmiany cywilizacyjne dokonały się bez naruszania naczelnej zasady ich sakralności: że są narodem uprzywilejowanym, powołani do panowania na całym świecie"[282].

Sakralność tej cywilizacji decyduje o wszystkich pozostałych jej cechach. Znajduje się ona na etapie ustroju rodowego. Cywilizacja judejska nie rozróżnia publicznej sfery życia zbiorowego od prywatnej, stąd zasady współżycia społecznego nie są regulowane z osobna prawem prywatnym i publicznym. Istniejące prawo (Tora) opiera się na religii i normuje ludzkie zachowanie na podstawie wykładni wyłożonej w Biblii (Pięcioksięgu); jest ono prawem apriorycznie stanowionym. Łączącej się z kategorią prawa kwestii stosunku społeczeństwa do państwa w cywilizacji żydowskiej Koneczny nie rozpatrywał (państwo Izrael powstawało u schyłku jego życia).

Uzupełniając jego opis, należy stwierdzić, że stosunek ten może być rozwiązany tylko w duchu monizmu prawnego. Monizm prawny w tym aspekcie polega na porządkowaniu życia społecznego, bez uwzględnienia rozdziału sfery prywatnej i publicznej, w sposób ujednolicony, z punktu widzenia interesu państwa. Przewaga państwa nad społeczeństwem jest w tym przypadku zagwarantowana jego sankcjonowaniem przez religię. Z kolei etyka cywilizacji judejskiej jest etyką naturalną: przeprowadza różnicowanie ludzkości na Żydów – narodu wybranego i pozostałych. Nie jest ona jednak „wytworem samych stosunków społecznych", lecz w całości opiera się na zsakralizowanym prawie. Stąd też w zakresie przedmiotu swego oddziaływania jest zasadniczo ograniczona. Opanowanie czasu na gruncie cywilizacji żydowskiej przybiera postać jedynie kalendarza. Zdaniem Konecznego, w ramach tej cywilizacji „erę od stworzenia świata wymyślono dopiero za cesarstwa rzymskiego, żeby pokazać o ile są starsi od tych, którym wystarcza era od założenia miasta"[283].

Konsekwencją sakralizmu cywilizacji żydowskiej jest – jak uważa krakowski historyk – jej historyczny zastój w sensie braku możliwości wewnętrznego

[281] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 312.
[282] *Ibid.*
[283] Idem: *O ład w historii...*, s. 38.

przekształcenia zbiorowości. Objawia się on ściśle wyznaczonym przez religię obszarem indywidualnej i społecznej aktywności, niepozwalającym zbiorowości wyjść poza te ramy. Wytyczenie apriorycznych reguł i wzorów zachowań tłumi autonomię i przedsiębiorczość jednostek, którym religia „zezwala" na działania w granicach tylko przez nią sankcjonowanych. Rodzi to poczucie apatii i społecznej bierności. Sakralny charakter cywilizacji żydowskiej jest więc jej wewnętrzną barierą nie do pokonania, uniemożliwiającą wzniesienie się na poziom wyższy.

B. Nieco wyżej w stosunku do cywilizacji żydowskiej znajduje się cywilizacja bramińska, lokująca się na obszarze Półwyspu Indyjskiego. Jest to również cywilizacja o charakterze sakralnym: politeistyczny hinduizm ogarnia wszelkie sfery życia zbiorowego, „tak przejmuje umysły hinduskie na wskroś, iż nawet zarządzenia zdrowotne musiały być doczepione do kultu jakiegoś bożka, żeby się hindusi im poddali"[284]. Z tego powodu, uważa Koneczny, porządek religijny w tej cywilizacji urzeczywistnia się w porządku społecznym – czego religia nie sankcjonuje, tego w rzeczywistości społecznej być nie może. Struktura społeczna cywilizacji bramińskiej ma charakter rodowy i kastowy, rodzina zaś oparta jest na zasadzie poligamii. Stąd nie ma tutaj rozgraniczenia prawa prywatnego od publicznego. W odróżnieniu od cywilizacji żydowskiej, zdaniem Konecznego, na płaszczyźnie życia publicznego społeczność bramińska w stosunku do państwa zachowuje pełną autonomię. Nie ma wszakże tutaj zastosowania dualizm prawny. Państwo jest despotyczne i ze względu na to, że nie jest konstytuowane przez społeczność, nie opiera się na etyce; jest ono pochodzenia apriorycznego. W zakresie czasomiernictwa cywilizacja bramińska doszła tylko do kalendarza. Podobnie jak w cywilizacji żydowskiej, sakralny charakter cywilizacji bramińskiej stanowi jej wewnętrzną przeszkodę uniemożliwiającą wznoszenie się na wyższe etapy rozwoju zbiorowości ludzkich.

C. Następna z kolei cywilizacja turańska jest na tle innych klasyfikacji cywilizacji czy wielkich zakresem kultur zupełnie nieporównywalną i oryginalną propozycją Konecznego. W skład tej cywilizacji, nie wytyczając jej wyraźnych ram czasowo-przestrzennych, krakowski historyk zalicza ludy wywodzące się z Niziny Turańskiej, które rozprzestrzeniły się na obszary centralnej i północnej Azji: Tatarów, Mongołów i Turków. Uważa on ponadto, że wpływy tej cywilizacji przeniknęły na Ruś i że w czasach jemu współczesnych Rosja należy do cywilizacji turańskiej.

Cechą znamienną cywilizacji turańskiej jest przewaga dobrobytu nad innymi egzystencjalnymi wartościami *quincunx*. Dążenie do realizacji tej wartości jest celem cywilizacji turańskiej, decydująco wpływającym na jej obraz. Znajduje się ona na poziomie ustroju rodowego, jej społeczności tworzą państwa, lecz jedynie w celu militarnej ekspansji, stąd życie publiczne ma tutaj charakter, jak pisze Koneczny, obozowy.

---

[284] *Ibid.*, s. 35.

Ludy tej cywilizacji gniją, gdy nie wojują. Są to społeczności zmieniające się z czasem w armie, lecz nigdy w społeczeństwa[285].

Trwałość tej cywilizacji opiera się na, właściwym tylko jej, kulcie wodza, którego charyzma czyni jedynym podmiotem prawa, właścicielem państwa i obywateli. Stąd też prawo prywatne z woli panującego staje się prawem publicznym (monizm prawa prywatnego), co zarazem eliminuje etykę ze sfery publicznej życia zbiorowego, zawężając jej obszar jedynie do sfery prywatnej. Opanowanie czasu w cywilizacji turańskiej opiera się na cykliczności zjawisk świata przyrody. Zasadniczą przeszkodą rozwoju tej cywilizacji jest rodzina poligamiczna, uniemożliwiająca zasadnicze przezwyciężenie rodowego typu struktury zrzeszenia.

D. Cywilizacja chińska jest cywilizacją asakralną, w zakresie wartości *quincunx* starającą się wszystkie je harmonijnie uwzględnić. Opiera się ona na rodowej strukturze społecznej, cechującej się monogamiczną rodziną i mocno zakorzenionym prawem własności ojca rodziny, rozciąganym także na dzieci. W wyniku swoistego przeniesienia tych cech na płaszczyznę życia publicznego, tworzone w tej cywilizacji państwa są własnością władców – cesarzy, posiadających nieograniczoną władzę ustawodawczą i wykonawczą. Na ich usługach stoi rozbudowany, scentralizowany i sformalizowany aparat biurokratyczny. Niemniej społeczność w stosunku do państwa posiada tu znaczną autonomię, porównywalną do takiej, jaka jest w cywilizacji bramińskiej, wszak bez sakralnej kurateli. W ramach cywilizacji chińskiej nie występuje rozdzielenie prawa prywatnego i publicznego, brak też jest podbudowania życia publicznego zasadami etycznymi. Charakterystyczne dla tej cywilizacji jest utożsamienie etyki naturalnej z prawem rodowym, czego rezultatem jest wykształcenie ściśle określonych reguł zachowania – etykiety, pozbawiającej jednostki pełnego samostanowienia. Czasomiernictwo cywilizacji chińskiej, tak jak turańskiej, bazuje na cykliczności mierzonej w tym przypadku czasem trwania dynastii.

Z dotychczas wymienionych cywilizacji chińska zajmuje najwyższe miejsce, gdyż, zdaniem Konecznego, na jej gruncie przejawia się tendencja do emancypacji rodziny – procesu oznaczającego definitywne zerwanie z rodową strukturą społeczną i przekształcenie zbiorowości w społeczeństwa.

E. Cywilizacja arabska jest cywilizacją półsakralną. Taki charakter wynika z połączenia struktury rodowej ludów arabskich, opierającej się na poligamii i niewolnictwie, z islamem. Koran zawiera religijnie sankcjonowane przepisy regulujące jedynie życie zbiorowe w aspekcie rodzinnym, nie dysponuje zaś regułami prawa rodzinnego. Stąd cywilizacja ta nie wytworzyła państwa na bazie sakralnej, bowiem sakralne ustawodawstwo w pełni dotyczy tylko sfery życia prywatnego. Państwo w tej cywilizacji oparte jest na samowoli panującego:

---

285 *Ibid.*, s. 38.

prawo prywatne przeistacza się w prawo publiczne. Z tego też względu występuje tu sprzeczność między społecznością a despotycznym w istocie charakterem politycznej nadbudowy życia zbiorowego. Niemniej cywilizacja arabska zdolna jest wznieść się na wyższy szczebel rozwoju, głównie z powodu przyjętej zasady interpretującej Koran: co wyraźnie nie jest zabronione, jest w pełni dozwolone. Na tej podstawie, zdaniem Konecznego, w cywilizacji arabskiej może zachodzić rozkwit nauki, proces emancypacji rodzin, jak i oparcie państwa na społeczeństwie[286]. Jednak mimo historycznych przykładów tego typu zjawisk, zasadniczą przeszkodą wkroczenia cywilizacji arabskiej na szczebel emancypacji rodziny jest związek etyki z religią, zachodzący w oderwaniu od państwa. Etyka cywilizacji arabskiej wynika genetycznie z religii i wskutek ograniczenia islamu jedynie do sfery prywatnej życia społecznego nie jest obecna w życiu publicznym. To z kolei pozbawia świecką władzę wszelkich ograniczeń moralnych, czego konsekwencją jest nieliczenie się z jednostką. Zupełnemu totalizmowi, mogącemu stąd wynikać, zapobiega wszak w ostatniej instancji zwierzchnictwo nad władcą Koranu. W procesie opanowania czasu cywilizacja arabska posunęła się do stworzenia pojęcia ery, lecz historyzmu (tj. zakorzenienia się w historii) nie osiągnęła.

F. Kolejna cywilizacja, bizantyjska, zdaniem krakowskiego historyka, nie jest cywilizacją przebrzmiałą, dotyczącą jedynie Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Koneczny uważa, że wszelkie cechy cywilizacji bizantyjskiej przejęło w X wieku Cesarstwo Niemieckie i że Niemcy kultywują je do dnia dzisiejszego[287].

Cywilizacja bizantyjska jest zbiorowością, która przekroczyła próg emancypacji rodziny: jej struktura społeczna opiera się na autonomicznej, monogamicznej rodzinie. Na skutek przekształcenia podstaw organizacji społecznej z rodowej w rodzinową nastąpiło w niej wyraźne wyodrębnienie własności prywatnej, indywidualnej, wyznaczającej teren prawa prywatnego. Jednakże przyjęte rozwiązanie w zakresie państwowej nadbudowy życia społecznego, wspomaganej przez zorientalizowane i sformalizowane chrześcijaństwo, uniemożliwiło w cywilizacji bizantyńskiej wyodrębnienie się prawa prywatnego od publicznego; nastąpiło ogarnięcie całokształtu życia zbiorowego przez prawo publiczne, ferowane przez państwo. Bezpośrednim wyrazem takiej omnipotencji państwa są biurokratyzm i etatyzm, likwidujące prawa obywatelskie i samodzielność jednostek. Zdecydowaną przewagę państwa nad społeczeństwem uwidacznia także Koneczny poprzez stwierdzenie, że bizantyńska metoda życia zbiorowego nie uwzględnia etyki w życiu publicznym. Z tych głównie powodów

[286] *Ibid.*, s. 39; *O wielości cywilizacji...*, s. 309. Rozkwit nauki arabskiej w wiekach średnich, kultura mauretańska w podbitej przez arabów Hiszpanii – to egzemplifikacje Konecznego, przy pomocy których ukazuje on zdolność cywilizacji arabskiej do wkroczenia na wyższy etap rozwoju.

[287] Por. artykuł Konecznego: *Bizantynizm niemiecki* „Przegląd Powszechny” 1927, t. 176.

dopatruje się on w cywilizacji bizantyńskiej źródeł totalizmu[288]. Jednocześnie z tych przesłanek wyciąga wniosek, że struktura *quincunx* została w cywilizacji bizantyńskiej zachwiana – przyznała ona prymat wartościom sytuującym się po materialnej stronie bytu ludzkiego. W tych preferencjach tkwi podstawowa bariera harmonijnego i pełnego rozwoju cywilizacji bizantyńskiej.

Cechą cywilizacji bizantyńskiej, wyrosłej podobnie jak cywilizacja łacińska z „pnia cywilizacji rzymskiej", jest również jej niesakralny charakter. Chrześcijaństwo bizantyńskie po tzw. schizmie wschodniej, w odróżnieniu od katolicyzmu, zostało ściśle podporządkowane państwu. Dbając jedynie o religijność zewnętrzną oraz identyfikując się z porządkiem doczesnym, Kościół wschodni faktycznie nie ma wpływu na życie publiczne. Preferując zaś „gromadne poszukiwanie Boga" nie uwzględnia on, zdaniem Konecznego, indywidualnego i personalistycznego wymiaru wiary. Z tych względów w cywilizacji bizantyńskiej chrześcijaństwo wschodnie nie odgrywa poważniejszej roli – jest jeszcze jednym z instrumentów sprawowania przez władzę kontroli nad społeczeństwem. Z kolei opanowanie czasu w cywilizacji bizantyńskiej opiera się na kategorii ery, lecz podobnie jak w cywilizacji arabskiej nie osiągnięto tutaj pojęcia historyzmu.

G. Cywilizacja łacińska, ostatnia z siedmiu współczesnych cywilizacji historycznych, jest, według polskiego historyka, cywilizacją, w porównaniu z wcześniej tu wymienionymi, najbardziej rozwiniętą. Wywodzi się ona z cywilizacji rzymskiej, która uległa Kościołowi katolickiemu. Stąd Koneczny twierdzi, iż cywilizacja łacińska (zachodnioeuropejska) wspiera się na dwóch filarach: na idei rzymskiego porządku społecznego i religii katolickiej.

Cywilizacja łacińska stara się uwzględniać równocześnie wszystkie egzystencjalne wartości bytu ludzkiego, dbając o równomierne ich pielęgnowanie w życiu społecznym. Uwidaczniająca się na jej obszarze przewaga wartości dobra nad innymi nie oznacza zaniedbywania pozostałych; jest to cecha świadcząca o wewnętrznej sile cywilizacji łacińskiej, o jej moralnych podstawach zapewniających jej wyróżnione miejsce wśród innych cywilizacji. Struktura społeczna cywilizacji łacińskiej, odziedziczona po rzymskiej, przekroczyła próg emancypacji rodziny – jej bazą jest rodzina monogamiczna. Przejęła ona również z cywilizacji rzymskiej powstałe tam, zdecydowanie wyodrębnione, sfery życia prywatnego i publicznego. Respektowanie tej odrębności Koneczny określa mianem dualizmu prawnego. Ten porządek społeczny został usankcjonowany przez religię katolicką, dokładniej rzecz biorąc, przez jej etykę. Etyka katolicka, w opinii Konecznego, charakteryzuje się czterema – dla obrazu cywilizacji łacińskiej zasadniczymi – postulatami: dożywotniego monogamicznego małżeństwa, likwidacji niewolnictwa, zniesienia zemsty rodowej i przekazania wymiaru sprawiedliwości w gestię sądownictwa publicznego oraz niezawisłości Kościoła

[288] Idem: *O ład w historii...*, s. 39.

od władzy państwowej[289]. Konsekwencją zespolenia struktury społecznej cywilizacji rzymskiej oraz jej zasad prawnych z postulatami etyki katolickiej jest powstanie państwa w pełni respektującego autonomię jednostki i opierającego się na społeczeństwie. Państwo w ramach cywilizacji łacińskiej jest państwem obywatelskim: powoływane jest ono przez społeczeństwo, które z kolei dobrowolnie poddaje się jego władzy. Właśnie ów brak przymusu jest charakterystycznym wyróżnikiem cywilizacji łacińskiej. Ponadto państwo to, służące społeczeństwu, poddane jest – w przeciwieństwie do państw powstałych w innych cywilizacjach – moralnemu osądowi, który pełni dodatkowe, obok ustawowych, funkcje kontrolne sposobu sprawowania władzy.

Cywilizacja łacińska mimo iż w dużej mierze fundowana jest przez katolicyzm, zdaniem Konecznego, jest cywilizacją niesakralną. Religia katolicka bowiem, będąc niezależna od państwa, nie pragnie ingerować w zakres jego działalności, nie stara się sankcjonować całokształtu życia zbiorowego. Jej zadaniem jest pośredniczenie w kontakcie jednostki z Bogiem oraz nauczanie jednostki o jej odpowiedzialności za wszelkie czyny bezpośrednio przed Bogiem. Czyni ona jednostkę względnie niezależną w porządkach państwowym, instytucjonalno-religijnym czy społecznym, dbając jedynie o obecność w tych sferach postulatów etycznych. Katolicyzm zachowuje więc dystans do instytucji, według których urządzona jest cywilizacja łacińska. Wprowadzając religijnie argumentowaną autonomię jednostki, gwarantuje cywilizacji łacińskiej wręcz nieograniczone możliwości rozwojowe, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne (doskonalące cywilizację i ekspansywne). Będąc jednak stale obecnym poprzez idee etyczne, katolicyzm otwiera perspektywę augustiańskiej idei *civitas dei* jako celu stojącego przed cywilizacją łacińską.

Tylko w cywilizacji łacińskiej, jak uważa Koneczny, doszło do wykształcenia się narodu[290]. Naród bowiem, będąc „moralną nadbudową społeczeństwa", mógł powstać tylko w cywilizacji przesiąkniętej zasadami etycznymi. Z pojęciem narodu wiąże się najwyższa forma opanowania czasu – historyzm. Dzięki świadomości historycznej, zakorzeniającej zbiorowości w przeszłości, uczącej związków między przeszłością a teraźniejszością, dającej poczucie narodowe, jak i całokształt życia społecznego, cywilizacja ta opiera się na ciągłości zdarzeń, narzucającej wymóg działań prospektywnych i uczącej odpowiedzialności za przyszłość.

Powyższa typologia cywilizacji polskiego historyka jest swoistym podsumowaniem prezentowanych kategorii nauki o cywilizacji. Służą one Konecznemu do ujęcia materiału historycznego poszczególnych cywilizacji i przedstawienia go w sposób systemowy, umożliwiający studia nad cywilizacyjną komparastyką. Typologia ta nie imponuje obfitością historycznych egzempli-

[289] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 269.
[290] Szerzej o pojęciu narodu patrz paragraf 1. w rozdziale VII niniejszej rozprawy.

fikacji, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę dzieło Spenglera czy Toynbeego. Charakteryzuje się ona jednak dyscypliną porządku wywodu mającego na celu, przy eksponowaniu strukturalnego podobieństwa poszczególnych cywilizacji, ukazanie wszystkich tych elementów, w których przejawiają się cywilizacyjne różnorodności i odmienności. Jednocześnie z zestawienia charakterystyk poszczególnych cywilizacji historycznych wyłania się nierównomierne wartościowanie sposobów, którymi cywilizacje rozwiązują strukturalne analogiczne problemy, przed jakimi stoją w procesie historycznym. Umożliwia to odtworzenie aksjologicznych preferencji autora *O wielości cywilizacji.*

2. Wartościowanie cywilizacji historycznych

Typologia cywilizacji historycznych Konecznego została przedstawiona w porządku, który – jak się wydaje – jest hierarchią cywilizacji, przyjmowaną przez krakowskiego profesora. Typologia ta jest więc efektem wartościowania poszczególnych cywilizacji. Właśnie ten proces wartościowania, zachodzący na gruncie nauki o cywilizacji, stanowi jej charakterystyczną cechę, którą należy teraz zaprezentować.

Wartościowanie *explicte,* któremu Koneczny poddaje cywilizacje historyczne, zachodzi na trzech podstawowych płaszczyznach: struktury *quincunx,* rozwoju społecznego i moralnej.

Jeżeli chodzi o płaszczyznę pierwszą, należy wrócić do zasadniczego założenia nauki o cywilizacji, dotyczącego *quincunx.* Głosi ono, że zasadnicze wartości bytu ludzkiego, tworząc uniwersalny schemat aksjologiczny, konkretyzują się w określonych zbiorowościach – cywilizacjach, w kształcie historycznie i przestrzennie określonej kultury. Jeśli kultura tak rozumiana uwzględnia wszelkie kategorie egzystencji ludzkiej, wówczas cywilizacja na niej oparta zasługuje, zdaniem Konecznego, na określenie „cywilizacji pełnej":

> Pełnia cywilizacji – jak pisze – polega na tem, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentnie w zespole swych idei i czynów[291].

W przeciwnym razie, gdy ustrój życia zbiorowego jest niepełny, czyli że pomija jedną (lub więcej) zasadniczą wartość egzystencjalną albo też obdarza jedną wartość wyższym znaczeniem niż pozostałe, mamy do czynienia z cywilizacją niepełną, zwaną też jednostronną lub defektowną[292]. Cywilizacje defek-

[291] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...,* s. 154.
[292] *Ibid.*

towne powstają wtedy, gdy załamuje się zasada współmierności, określająca równorzędność i pełny zakres wartości nie tylko *quincunx* z osobna, lecz także i obszar wytyczony prawem, czasomiernictwem i religią. W tym zaś sensie cywilizacje niepełne to takie zrzeszenia, które nie wyczerpują ostatecznie możliwości wewnętrznej integracji, oznaczonej przez Konecznego pojęciem metody życia zbiorowego. Aczkolwiek należy dodać, zdaniem polskiego historyka, że cywilizacje te są „jakkolwiek w tem, co obejmują, całkiem konsekwentne"[293].

W ujęciu autora *Praw dziejowych* z powyższego punktu widzenia wynika, że w zasadzie na miano cywilizacji pełnej zasługuje jedynie cywilizacja łacińska. Cywilizacje sakralne nadają prymat kategorii prawdy nadprzyrodzonej wśród pozostałych wartości *quincunx*, cywilizacje turańska i bizantyńska przywiązują, jego zdaniem, zbyt duże znaczenie do wartości eksponujących materialną stronę życia ludzkiego, zaś w cywilizacji chińskiej brak jest wartości dobra – etyki, którą zastępuje etykieta. Wszelkie te cywilizacje są mniej lub bardziej defektowne. Jedynie w cywilizacji łacińskiej, jak uważa Koneczny, ma miejsce pełne i harmonijne uwzględnianie wartości *quincunx*, co w świetle określenia ideału cywilizacji pełnej sytuuje ją w typologii cywilizacji na miejscu (w porównaniu z cywilizacjami pozostałymi) najwyższym.

Płaszczyzna obrazująca trend zrekonstruowanego przez Konecznego rozwoju zbiorowości ludzkich tworzy podstawę drugiego sposobu wartościowania cywilizacji. Ukrytym, bowiem niewerbalizowanym, założeniem mającego tu miejsce wartościowania jest przeświadczenie polskiego historyka, że wzrost komplikacji struktury społecznej, który jest w tym przypadku kryterium rozwoju, przyczynia się do ogólnego może nie postępu, ale polepszenia warunków życia określonej cywilizacji. Zapewne w tym względzie miał on na myśli możliwość bardziej pełnego i świadomego wytyczania kierunków swego rozwoju przez dane cywilizacje. Taka perspektywa spowodowała, że Koneczny wyróżnił dwie linie demarkacyjne rozwoju zrzeszeń: opanowanie ognia i emancypacja rodziny. Przy pomocy tych cezur określał on strukturę społeczną cywilizacji – ustrój rodowy oraz społeczność i społeczeństwo, a także skalę problemów cywilizacyjnych – od trójprawa i etyki naturalnej, do określenia różnych wariantów relacji między państwem a społeczeństwem. Przypisując teraz określonym cywilizacjom miejsce w owym schemacie rozwojowym oraz przedstawiając sposób rozwiązywania przez nie kwestii relacji państwo–społeczeństwo (dwie wersje monizmu i dualizm prawny), polski teoretyk cywilizacji zyskiwał dogodną pozycję do porównania zarówno cywilizacji, jak i ich oceny. Pierwsze pięć cywilizacji wymienionych w typologii zalicza do zbiorowości znajdujących się na poziomie rodowej organizacji społecznej. Cywilizacje te, choć są w stanie wytworzyć na swym gruncie państwa, nie osiągają wyższego

[293] *Ibid.*

stopnia uspołecznienia. Stąd też wykluwająca się na tym etapie publiczna sfera życia zbiorowego w dużej mierze poddana jest zasadzie monizmu prawa prywatnego, przez co pozbawiona jest autonomii – praktycznym przejawem tego faktu jest brak w tych cywilizacjach prawnie zagwarantowanych swobód obywatelskich. Cywilizacja bizantyńska z kolei osiągnęła szczebel emancypacji rodziny (jak i cywilizacja łacińska), lecz wykształcone na jej terenie narzędzia regulujące stosunki między społeczeństwem a państwem według zasady monizmu prawa publicznego, również jak w powyższych cywilizacjach, nie gwarantują, zdaniem Konecznego, wszechstronnego i pełnego jej bytu. Przerost państwa nad społeczeństwem, jak uważa Koneczny, zawsze w konsekwencji pozbawia obywateli tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej aktywności. Natomiast cywilizacja łacińska rozstrzyga opozycję między państwem a społeczeństwem w duchu dualizmu prawnego: państwo opiera się na osobnym prawie publicznym, gwarantuje bezpieczeństwo swoim obywatelom, którzy ze swej strony dysponują odrębnym od państwowego prawem prywatnym. Państwo jest tworem powołanym przez społeczeństwo, które kontroluje jego funkcjonowanie – stąd jest to państwo typu obywatelskiego. W opinii Konecznego właśnie tak urządzony wewnętrznie system społeczno-polityczny cywilizacji (jej państw–kultur), która osiągnęła „rodzinowy" poziom organizacji zbiorowości, jest najdoskonalszym i najlepiej służącym cywilizacyjnej trwałości. Znowu więc cywilizacja łacińska zdecydowanie góruje nad pozostałymi cywilizacjami.

Moralne wartościowanie cywilizacji z kolei przybiera – w wydaniu polskiego historyka – dwojaki kształt. Zasadą pierwszego sposobu oceny jest stwierdzenie występowania moralności, lub też jej braku, u podstaw życia zbiorowego poszczególnych cywilizacji. Zdaniem Konecznego, „trafne działanie jednej z kategorii bytu (*quincunx*) poznaje się po tym, iż nie zachodzą przeciwieństwa pomiędzy nimi a innymi kategoriami. O ile [jednak – L. G.] życie naniesie w tym sprzeczności, decydować ma dobro moralne, kategorii etycznej należy się bowiem hegemonia"[294]. Autor *Rozwoju moralności* ma więc tu na myśli zdolność poszczególnych cywilizacji do poddania moralnemu osądowi, także i do moralnego wytyczania, najogólniejszych zasad życia społecznego. W opisie poszczególnych cywilizacji takie wartościowanie koncentruje się przede wszystkim na tym, czy moralność (etyka) w danych cywilizacjach obejmuje swym zakresem tylko prywatną płaszczyznę życia zbiorowego, czy także i publiczną. Z tego punktu widzenia cywilizacje, z wyłączeniem łacińskiej, okazują się cywilizacjami albo zupełnie nieuwzględniającymi moralności w życiu zbiorowym (jak np. bramińska), albo też zawężającymi ją jedynie do prywatnego aspektu życia społecznego (pozostałe cywilizacje). Tylko cywilizacja łacińska wyróżnia się w tym ujęciu objęciem przez moralną kuratelę całokształtu, w wymiarze zarówno prywatnym, jak i publicznym, życia społecznego. Szczególnie uwidacz-

[294] Idem: *O ład w historii...*, s. 15.

nia się to, zdaniem Konecznego, w podporządkowaniu w jej ramach władzy państwowej regułom moralnym. Dzięki eksponowaniu więc przez polskiego historyka kategorii dobra wśród innych wartości *quincunx*, po ocenie zakresu jej obowiązywalności na gruncie poszczególnych cywilizacji, zyskuje on uporządkowaną kolejność cywilizacji, w której naczelne miejsce raz jeszcze zajmuje cywilizacja łacińska.

Drugi sposób moralnego wartościowania cywilizacji historycznych wiąże się z dokonanym przez Konecznego rozróżnieniem dwóch rodzajów sił społecznych – duchowej i fizycznej, przy czym, jego zdaniem, siły społeczne natury duchowej stoją wyżej niż siły fizyczne. W tym sensie pisze on, że: „najszczytniejsza myśl dotychczas z całej historii powszechnej: że mogą zachodzić okoliczności, w których należy stawić opór siłom materialnym dla dobra duchowych, opór państwu w imię społeczeństwa, opór władzy świeckiej w imię Kościoła. Supremacja duchowego systemu sił musi być bezwzględna"[295]. Przeciwieństwo między siłami duchową i materialną staje się dla Konecznego podstawą jeszcze jednej cywilizacyjnej taksonomiki: cywilizację, w której panuje siła duchowa, określa mianem cywilizacji personalistycznej, natomiast tę, która hołduje sile fizycznej – cywilizacją gromadnościową[296].

Wyróżnione tak dwa typy cywilizacji polski historyk charakteryzuje dwoma odpowiadającymi im, opozycyjnymi względem siebie, szeregami cech życia zbiorowego. Porządki te obejmują przeciwstawne cechy, takie jak: organizm–mechanizm, aposterioryzm–aprioryzm, historyzm–medytacyjna improwizacja, jedność w rozmaitości–jednostajność[297]. Przy ich pomocy Koneczny z jednej strony opisuje w istocie społeczeństwo obywatelskie, z drugiej zaś ukazuje jego antytezę. W ramach więc cywilizacji personalistycznej społeczeństwa są dobrowolnie skupioną – w wyniku historycznego procesu – wspólnotą. Jej członkowie traktowani są jako w pełni uprzedmiotowione i autonomiczne jednostki, którym przysługują wszelkie prawa obywatelskie oraz wolność manifestowania różnorodnych postaw i zachowań. Społeczeństwo tych jednostek dzięki samorządności wspólnie wytycza kierunki swego rozwoju, opierając się przede wszystkim zarówno na doświadczeniu zbiorowym, jak i historycznej tradycji. Dzięki tym właściwościom, społeczeństwa cywilizacji personalistycznych, niczym w zasadzie niekrępowane – religia uzasadnia jedynie autonomię jednostki przez wskazanie podobieństwa osoby do Boga – mają dużą zdolność adaptacyjną do zmiennych warunków rzeczywistości przyrodniczo-historycznej i największą, zdaniem Konecznego, możliwość długotrwałego historycznego istnienia.

---

[295] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 300.

[296] Idem: *O ład w historii...*, s. 25–26.

[297] *Ibid.*, s. 25–29, rozdział: *Dwa szeregi pojęć naczelnych*; także idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 298–300.

Z kolei w cywilizacji gromadnościowej (kolektywistycznej) społeczeństwa organizowane są w jednolity mechanizm, zazwyczaj według przyjętego apriorycznie planu, w historii najczęściej wcielanego w życie metodami administracyjnego i czynnego przymusu. Cechą takiego społeczeństwa jest wszechwładny porządek i pragnienie ogarnięcia centralnym zarządzaniem każdej wręcz dziedziny życia prywatnego i publicznego. Na gruncie tej cywilizacji miejsce autonomicznej jednostki zajmuje niezróżnicowana masa osobników, których charakteryzuje wewnętrzna bierność, brak spontanicznego zaangażowania w życie publiczne oraz apatyczne podporządkowanie się aparatowi władzy (biurokracji). Członkowie cywilizacji gromadnościowej mają też rzadko świadomość swego głęboko historycznego zakorzenienia; jeśli już, to jedynie od punktu powstania ich społeczności, który pełni wówczas rolę początku nowej ery. W sumie cywilizacja kolektywistyczna integruje się jedynie dzięki przemocy i, w opinii Konecznego, istnieje w historii dopóki, dopóty w jej zbiorowościach władza zdolna jest narzucić swą wolę społeczeństwu; zbyt mała jest siła wewnętrzna tych cywilizacji, by tak jak w przypadku cywilizacji personalistycznej mogła ona bazować tylko na świadomości i duchowej sile jej członków.

Wyróżnione przez krakowskiego historyka modele cywilizacji personalistycznej i gromadnościowej są biegunami wyznaczającymi ramy biegu dziejów. Jak pisze, „cała historia mieści się w oscylacji pomiędzy dwoma szeregami pojęć zasadniczych [...]. Ostatecznie rozgrywa się w tej oscylacji walka o najwyższą supremację w sprawach rodzaju ludzkiego; o supremację sił fizycznych, czy też duchowych"[298]. W takiej perspektywie pozytywną ocenę Konecznego zdobywa oczywiście tylko cywilizacja personalistyczna, przyznająca prymat siłom duchowym. W opisie poszczególnych cywilizacji przewaga ta przejawia się, obok wymienionych „pojęć zasadniczych", poprzez akcentowanie samostanowienia jednostki, jej wolności i godności – wartości moralnych, których cywilizacja gromadnościowa nie tylko nie przestrzega, ale wręcz tłumi. Stąd też dystynkcja: personalizm–gromadność ma wymiar wartościowania moralnego.

W koneczniańskiej typologii cywilizacji na miano cywilizacji personalistycznej, według prezentowanych cech, zasługuje tylko cywilizacja łacińska. Wszystkie pozostałe cywilizacje szacowane są jako zbiorowości, w których przeważają siły fizyczne i które charakteryzowane są przez drugi szereg właściwości życia zbiorowego – zaliczone są więc do cywilizacji gromadnościowych. Tak więc i w tym przypadku cywilizacja łacińska została przez Konecznego wyróżniona w stosunku do innych cywilizacji historycznych.

Reasumując zatem, proces wartościowania przez Konecznego cywilizacji historycznych, opierający się na różnych kryteriach, doprowadza do jednego generalnego wniosku, *expresis verbis* wyrażonego przez polskiego historyka: „z jakiegokolwiek punktu obserwacyjnego próbowalibyśmy systematyki, zawsze

[298] Idem: *O ład w historii...*, s. 28.

cywilizacja łacińska zajmuje miejsce osobne, z żadną inną nie stając w tym samym rzędzie"[299]. Tezę tę, nie licząc zaprezentowanych płaszczyzn wartościowania, Koneczny ponadto egzemplifikuje zestawieniem czasomiernictwa i religii poszczególnych cywilizacji, z których wynika, że historyzm, jak i uniwersalna i monoteistyczna religia katolicka odpowiednio w swoich dziedzinach górują nad innymi rozstrzygnięciami w tych zakresach pozostałych cywilizacji[300]. Z tego punktu widzenia wyłania się jeszcze jeden wniosek: cywilizacja łacińska, której poszczególne elementy są przez Konecznego zawsze najwyżej oceniane, jest miarą możliwości, jak na razie, rozwoju zrzeszeń ludzkich. Rozwój ten w cywilizacji łacińskiej osiągnął swój kulminacyjny moment, stąd jej obraz staje się wzorcem dla innych cywilizacji. Cywilizacja łacińska jest przeto podstawą porównań i ocen innych cywilizacji; dzięki niej możliwe jest określenie miejsca, jakie rozważana cywilizacja zajmuje w dziejach rodzaju ludzkiego. Na tej zasadzie ułożona jest hierarchia prezentowanej typologii cywilizacji.

Powyższa perspektywa, tkwiąca *implicite* w nauce o cywilizacji, a wynikająca z wartościowania cywilizacji historycznych, odsyła w istocie do znacznie ogólniejszego problemu – do spojrzenia na koncepcję Konecznego z zewnątrz. Problem ten można przedstawić w formie pytania: czy aksjologiczne wywyższenie cywilizacji łacińskiej nad inne jest wynikiem indukcyjnego uogólnienia materiału historycznego (historii poszczególnych cywilizacji), czy też jest ono rezultatem „łacińskocentrycznego" punktu widzenia na pluralistyczną cywilizacyjnie rzeczywistość społeczną? Mówiąc jeszcze szerzej: czy możliwa jest prawdziwie uniwersalistyczna i obiektywna teoria wielości cywilizacji?

3. Nauka o cywilizacji – złudzenia uniwersalizmu

Podstawowe założenie nauki o cywilizacji głosi, że proponowane przez nią uogólnienia powinny być uzyskane na drodze wnioskowań indukcyjnych. W przypadku respektowania owego założenia odpowiedź na zgłoszone pytanie, w istocie wyrażające wątpliwości co do przestrzegania powyższej reguły metodologicznej, byłaby szybka i jednoznaczna. Warunkiem wszakże możliwości uzyskania takiej odpowiedzi jest rozważanie związku między *expresis verbis* deklarowaną przez Konecznego metodologią a jego praktyką badawczą.

Proces uogólniania na gruncie nauki o cywilizacji dotyczy dwóch obszarów badawczych: kategorii wykorzystywanych w opisie cywilizacji, dla niniejszego wywodu bardziej interesujących, oraz praw dziejowych, przy pomocy których Koneczny interpretuje proces historyczny. W takiej perspektywie zatem kate-

[299] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 308.
[300] Por. tabele [w:] *ibid.*, s. 307–308.

gorie używane przez polskiego historyka dowodziły obecności elementów je konstytuujących we wszelkich, a przynajmniej większości, znaczniejszych rozmiarem zbiorowościach ludzkich. Rzeczywiście, kategorie takie jak na przykład prawo, społeczne pojmowanie czasu, religia, ród, społeczność czy społeczeństwo są mocno osadzone na materiale empirycznym, zebranym przez etnologię czy antropologię kulturową wśród licznych zbiorowości ludzkich. Nie ma już natomiast takiego zaplecza – kluczowa dla rozważań nad strukturą cywilizacji – kategoria *quincunx*. Koneczny, wprowadzając pojęcie egzystencjalnych wartości bytu ludzkiego, wyraźnie w jego konstrukcji opiera się na personalistycznej antropologii i chrześcijańskiej aksjologii[301]; nadając przy tym *quincunx* walor powszechności, czyni to apriorycznie, niczym – prócz arbitralnych stwierdzeń – nie starając się uzasadnić jego wprowadzania[302]. Konsekwencją tak skonstruowanego narzędzia opisu wszystkich cywilizacji jest ich ujmowanie przez pryzmat jednego (wybranego nie na podstawie indukcyjnej) systemu myślowego i aksjologicznego. Zatem prezentacja poszczególnych cywilizacji, dokonywana przy pomocy kategorii *quincunx*, przeradza się w istocie w porównywanie innych cywilizacji do łacińskiej: czy i w jakiej mierze uwzględniają one zasadnicze wartości egzystencji ludzkiej? Posługując się więc kategorią *quincunx* do analizy struktury cywilizacji i opisu poszczególnych cywilizacji, Koneczny odstępuje od deklarowanej indukcyjnej metody uogólnień.

Zastrzeżenia co do systemu wartości *quincunx* z uwagi na arbitralne jego wprowadzenie i rolę, jaką odgrywa w koncepcji Konecznego, są natury zasadniczej. Natomiast uwagi dotyczące interpretacji niektórych pozostałych kategorii nauki o cywilizacji należą do drugorzędnych. Niemniej i z nich wynikające wnioski uwidaczniają rozbieżności między programem Konecznego a praktyką jego realizowania. Chodzi tu głównie o to, że kategorie takie, jak prawo, religia czy moralność, uzyskane indukcyjnie, powinny mieć charakter jedynie opisowy, uwzględniający najogólniejsze cechy odpowiadających im zjawisk społecznych, wspólne w swoich dziedzinach dla wszystkich zbiorowości ludzkich. W badaniach porównawczych powinno się następnie wyszukiwać i zestawiać podobieństwa i różnice na płaszczyźnie specyficznych, konkretnych cech poszczególnych dziedzin życia społecznego między poszczególnymi cywilizacjami, bez preferencji któregokolwiek z rozpatrywanych systemów prawa, moralności czy religii. U Konecznego natomiast kategorie te pojawiają się już w skonkretyzowanej postaci – w takiej, jaką przybierają one w kulturze europejskiej. Na przykład „religia" w ujęciu polskiego historyka to nie stosunek do *sacrum*, a religia monoteistyczna i uniwersalistyczna; „moralność" zaś to nie

[301] Porusz w tym względzie charakterystykę *quincunx*, zamieszczoną w paragrafie „*Quincunx*, jako *eidos* społeczeństwa ludzkiego" rozdziału II niniejszej rozprawy.

[302] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 12–13. Omawiana kwestia jest tam szczególnie widoczna.

system norm, ocen, sankcji i wzorów postępowania, ale etyka katolicka[303]. Takie właśnie rozumienie tych kategorii przez Konecznego uwidacznia typologia cywilizacji, w której cały w zasadzie wysiłek obrócony jest na poszukiwanie w innych cywilizacjach, dla których cywilizacja łacińska jest miarą (podobieństw bądź różnic), z kategoriami o określonym z góry pojmowaniu. Ujęcie takie koliduje z ideą nauki o cywilizacji jako nauki porównawczej.

Podstawowe kategorie koncepcji Konecznego w jego typologii cywilizacji pełnią zarazem rolę kryteriów międzycywilizacyjnego zróżnicowania[304]. Starając się przy ich pomocy uwypuklić różnice między cywilizacją łacińską a pozostałymi, nie przestrzega on – w porządku wykładu – równoważności ani kolejności tych kryteriów. Stosuje swoiste manipulowanie nimi, na przykład raz na plan pierwszy wysuwając wzajemny stosunek społeczeństwa i państwa (dla zróżnicowania cywilizacji bizantyńskiej i łacińskiej), by drugim razem posługiwać się głównie pojęciem sakralnej i niesakralnej cywilizacji (jak w przypadku cywilizacji bramińskiej, arabskiej i łacińskiej). Dzięki takiej procedurze, dalekiej od indukcji, cywilizacja łacińska na tle innych wręcz musi zdecydowanie się wyróżniać. Stąd też nie powinno dziwić cytowane już oświadczenie Konecznego, że „zawsze cywilizacja łacińska zajmie miejsce osobne".

Nauka o cywilizacji Konecznego nie ma więc, wbrew metodycznym zapowiedziom, w pełni indukcyjnego charakteru. W swoich teoretycznych podstawach jest mocno osadzona na gruncie cywilizacji, w której powstała. To przesądziło w sumie zarówno o jej narzędziach badawczych, wyróżnionej pozycji cywilizacji łacińskiej, wynikach opisu poszczególnych cywilizacji, jak i o efektach ich wartościowania. Tak więc refleksja polskiego uczonego nabiera charakteru łacińskocentrycznego. Choć ze względu na to, że postuluje on bezstronną komparatystykę cywilizacyjną, a jego łacińska orientacja jest wnioskiem wysnutym pośrednio – nauka o cywilizacji raczej powinna być określana jako koncepcja o naturze kryptołacińskocentrycznej.

W takiej postawie Konecznego, abstrahując od tego, czy i na ile był jej świadom, można doszukać się znacznie głębszego sensu. Wiąże się on z jednej strony z kryzysem kultury europejskiej pierwszych dziesięcioleci XX wieku z drugiej zaś z chrześcijańskim światopoglądowym zapleczem myśli polskiego historyka. Kryzys kultury europejskiej był przez krakowskiego profesora odbierany jako kryzys cywilizacji łacińskiej; z kolei jego chrześcijańska orientacja najpełniej wyrażała się w twierdzeniu, że cywilizacja łacińska osadzona jest na fundamencie katolicyzmu. Zatem przezwyciężenie kryzysu kultury (cywilizacji) może nastąpić wyłącznie poprzez ponowne – jak w średniowieczu – oparcie całokształtu życia społecznego, duchowego i materialnego Europy na wierze

[303] Szerzej o tym patrz: paragraf „Cywilizacja a religia" oraz „Zmienność moralności i jej wpływ na cywilizacje" niniejszej rozprawy.

[304] Por. rozdział III niniejszej rozprawy.

i nauce społecznej katolicyzmu. Za takim wnioskiem przemawiają liczne fragmenty prac Konecznego, w których zarysowuje ideał państwa obywatelskiego i społeczeństwa bazującego na wartościach i zasadach współżycia, inspirowanych katolicyzmem[305]. W tym sensie nauka o cywilizacji jest jedną z dwudziestowiecznych teorii poszukujących wyjścia z kryzysu na drogach religijnego odrodzenia. Jednocześnie tak silne powiązanie cywilizacji łacińskiej z katolicyzmem nasuwa podejrzenie, że pod przykrywką cywilizacji łacińskiej ukrywa się model kultury chrześcijańskiej[306]. W końcu wszelkie opisywane przez Konecznego właściwości cywilizacji łacińskiej wprost – albo pośrednio – wynikają z idei i wartości, składających się na religię katolicką. Ogólniej jeszcze, pamiętając, że polski historyk traktuje cywilizację łacińską jako punkt odniesienia dla opisu i wartościowania wszystkich innych cywilizacji, można naukę o cywilizacji zinterpretować jako próbę skonstruowania swoistej chrześcijańskiej filozofii kultury. W tym kontekście łacińskocentryzm Konecznego byłby wyrazem uniwersalizmu chrześcijańskiego, pragnącego teoretycznie podporządkować współczesny świat modelowi cywilizacji chrześcijańskiej[307].

Z zaprezentowanego punktu widzenia refleksja Konecznego nad cywilizacjami nie jest teorią obiektywną, mającą powszechne (w odniesieniu do świata społecznego) zastosowanie i bezstronne (bez ukrytych założeń wartościujących) do niego podejście[308]. Proces wartościowania cywilizacji, odsłaniający aksjologiczne zaplecze autora *Praw dziejowych*, opisywanie przez porównanie do cywilizacji łacińskiej pozostałych makrostruktur społecznych, wpisuje koncepcję Konecznego, przy zachowaniu jej specyficznego, katolickiego charakteru, w ramy europejskiej etnologii (antropologii) z końca XIX wieku i początku XX wieku. Dokładniej rzecz biorąc: w ramy ewolucjonizmu schematycznego L. H. Morgana, J. J. Bachofena i E. B. Tylora. Nie chodzi przy tym o wspólny przedmiot ich badań – kultury, a głównie o wyraźne europocentryczne na-

---

[305] W tej mierze szczególnie patrz: F. Koneczny: *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*...

[306] Należy zaznaczyć, że Koneczny nie posługiwał się nigdzie terminem – cywilizacja chrześcijańska. Uważał, że takiej nie ma, zaś cywilizacja łacińska to katolicyzm oraz scheda po cywilizacji rzymskiej.

[307] Opinia ta jest sprzeczna wobec interpretacji myśli Konecznego jako wyrazu dostosowania religii do kultury, jedynie w obrębie cywilizacji łacińskiej. Por. A. Kołakowski: *Spengler*, Warszawa 1981, s. 136–137.

[308] Żartobliwie można wykazać, że sam Koneczny w istocie pozbawił się możliwości nadania swej nauce o cywilizacji charakteru uniwersalnego i bezstronnego. Zgodnie z założeniami tej nauki, wszelkie teoretyczne osiągnięcia poszczególnych cywilizacji, skutkiem autarkizmu i nieprzenikliwości kultur, pozostają obcymi dla innych cywilizacji. Zatem nie ma też możliwości skonstruowania teorii obiektywnie opisującej cywilizacyjnie zróżnicowany świat z punktu widzenia którejkolwiek cywilizacji. Każda taka teoria faktycznie będzie oglądem świata poprzez pryzmat cywilizacji, w łonie której powstała. Mówiąc inaczej, ponadcywilizacyjny punkt widzenia nie istnieje, zatem koncepcja Konecznego nie może być pozbawiona owego łacińskocentryzmu.

stawienie, polegające na przekonaniu o „wyższości" cywilizacji europejskiej oraz opisywaniu i ocenianiu z tych pozycji innych, wyróżnialnych kulturowo makrostruktur jako znajdujących się na niższym szczeblu rozwoju i mniej wartościowych.

W szerszym jeszcze kontekście łacińskocentryzm Konecznego jest przykładem etnocentryzmu, definiowanego w naukach społecznych jako „sposób widzenia, w którym grupa własna jest centrum świata, a wszystko dookoła jest oceniane i klasyfikowane w odniesieniu do niej"[309]. Etnocentryzm jest postawą wynikającą z procesu internalizacji wartości i idei określonej kultury przez jednostki, doprowadzającego do „reintegracji wzorów kultury z osobowością jednostki, zarówno na poziomie podświadomości, jak i świadomości"[310]. Zjawisko takie, określone przez M. J. Herskovitsa jako *general ethnocentric habits*[311] w zasadzie wyklucza możliwość uniezależnienia się od własnej kultury, której wartości i idee zawsze będą wpływać na przestrzeganie, opisywanie i wartościowanie innych, obcych wtedy, kulturowo wyróżnionych zbiorowości. Regułę tę, określaną mianem „relatywizmu kulturopoznawczego", w pełni potwierdza postępowanie badawcze Feliksa Konecznego.

Reasumując, w świetle powyższych uwag postulat indukcyjnych badań nad cywilizacjami, mający być gwarantem obiektywności uzyskiwanych przez naukę o cywilizacji rezultatów, nie został wykonany. Na przeszkodzie ku temu stanęło europocentryczne zaplecze myśli Konecznego, przesądzające w istocie o wynikach uogólnień koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego. Stąd też uniwersalizm i obiektywizm nauki o cywilizacji, deklarowane przez polskiego historyka, okazują się jedynie złudzeniem.

---

[309] Jest to definicja W. G. Sumnera z r. 1906, podana w haśle: *Etnocentryzm*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, s. 86.

[310] *Ibid.*

[311] *Ibid.*

ROZDZIAŁ VI

Nauka o cywilizacji jako historiozofia

Opis społecznego świata. Część III

„Gdy powiedzie się wyjaśnić zagadnienie różnic cywilizacji, wyniknie z tego nowy widok historii powszechnej, która musi określić stosunki wzajemne rozmaitych cywilizacji"[312]. Te słowa Konecznego w zasadzie określają cel dokonywanego przez niego opisu społecznego świata. Opis ten, jak na razie, dotyczył odkrycia strukturalnej jedności wszelkich zrzeszeń ludzkich, ukazywał poliformiczne cywilizacje jako autarkiczne i nieprzenikliwe całości kulturowe, prezentował płaszczyzny formowania się i występowania odmienności cywilizacyjnych. Lecz powstały na tej drodze obraz rzeczywistości społecznej – zadowalający może z makrosocjologicznego punktu widzenia – ze stanowiska Konecznego, historyka przecież, jest niewystarczający. Jego zamierzeniem, sygnalizowanym w rozdziale pierwszym, jest stworzenie syntezy historycznej – sposobu badań osadzających poszczególne fakty historyczne w kontekście szerszej i nadrzędnej wobec nich zasady. Zasadą tą, nadającą sens poszczególnym wydarzeniom historycznym, jest cywilizacja. W takiej dopiero perspektywie, jak uważa autor *O ład w historii*, patrząc na dzieje z pozycji cywilizacji, uwidacznia się obszar historii powszechnej, pozwalający dostrzec najogólniejsze prawidłowości dziejów ludzkich. Zatem dotychczasowe analizy świata człowieka, choć rozległe zakresem i niezbędne dla dalszych rozważań polskiego historyka, są jedynie etapem wstępnym nauki o cywilizacji. Na nich bowiem wspiera się najistotniejsza dziedzina refleksji Konecznego nad cywilizacjami – dziedzina historiozofii[313].

---

[312] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 318.

[313] Patrz „Od historii do historiozofii" I rozdziału niniejszej rozprawy.

1. Prawa dziejowe

O właściwościach historiozoficznej myśli polskiego uczonego przesądza uprzednio przez niego przyjęte twierdzenie o pluralistycznym charakterze rzeczywistości społecznej. Cywilizacja bowiem, w jego ujęciu, jest najpojemniejszą zakresem i najtrwalej wewnętrznie zorganizowaną strukturą społeczną, która podporządkowuje sobie wszelkie inne, znaczniejsze całości społeczne – państwa, narody czy kultury (w rozumieniu konecznianskim jako części składowe cywilizacji, będące kombinacją kryteriów kulturowo-polityczno-etnicznych). Z drugiej strony cywilizacja jest kresem realności w świecie społecznym, w którym większych organizmów społecznych już nie ma; ludzkość jest przez Konecznego traktowana jako hipostaza. Stąd wynika, że właściwym podmiotem historii nie jest jednostka ani twory polityczne, ani organizmy etniczne, ani ludzkość, ale właśnie cywilizacja, ostateczna i zarazem najobszerniejsza całość społeczna.

Cywilizacja jako podmiot dziejów jest podstawą poszukiwań przez polskiego historyka regularności procesu historycznego. Chodzi tu oczywiście o regularności najogólniejszego rzędu, o takie, które występują na poziomie najwyżej zorganizowanych struktur społecznych i obowiązują w sposób konieczny i bez wyjątków. Prawidłowości takie, według autora *O wielości cywilizacji*, występują na dwóch obszarach. Pierwszy z nich dotyczy każdej cywilizacji z osobna. Mimo że cywilizacje różnią się między sobą, nie kontaktują się i posiadają – każda inny, własny i niepowtarzalny bieg dziejów, Koneczny stwierdza na ich gruncie występowanie identycznych mechanizmów rozwoju. Są to więc prawidłowości wewnętrzne cywilizacji. Drugi natomiast obszar wytyczony jest istnieniem wielości cywilizacji we wspólnych granicach przestrzenno-czasowych. Tworzy więc on arenę kontaktów międzycywilizacyjnych. Zdaniem autora, cywilizacyjne spotkania również przebiegają według określonych reguł – prawidłowości zewnętrznych. Regularności owe, wewnątrz i na zewnątrz cywilizacji, określa on mianem najogólniejszych praw dziejowych.

> Ze studiów historycznych dadzą się wysunąć całe setki praw, prawd i prawideł, formułujących szczegóły dziejów życia zbiorowego, w co się tu nie wdajemy. Chodzi nam tylko o takie prawa, które rozstrzygają o ładzie historycznym we wszystkich czasach i u wszystkich ludów, o prawa fundamentalne[314].

W sumie na poziomie cywilizacyjnie zorganizowanej rzeczywistości społecznej Koneczny znajduje się sześć takich praw[315].

---

[314] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 66.

[315] Podstawą prezentacji praw dziejowych jest szczególnie rozdział II zatytułowany „Prawa cywilizacji", [w:] F. Koneczny: *Prawa dziejowe...*

Pierwsze prawo to poznana już przy okazji eksplikacji metody życia zbiorowego (cywilizacji) zasada współmierności[316]. Głosi ona, że warunkiem trwałości, zdolności rozwojowych, siły tak duchowej, jak i materialnej oraz społecznej integracji cywilizacji jest taki sposób zestrojenia wartości *quincunx*, systemu prawa i społecznego pojmowania czasu (czyli płaszczyzn organizacji cywilizacji), który rodzi harmonijnie powiązany, bez wewnętrznych sprzeczności, paradygmat kulturowy. Konsekwencją jego, w aspekcie jednostkowym, jest poczucie tożsamości cywilizacyjnej, w aspekcie zaś społecznym – cywilizacyjna jedność, przejawiająca się z jednej strony wspólną platformą porozumiewania się na zasadzie powinowactwa kulturowego, mimo różnic językowych, między członkami czy grupami wchodzącymi w skład danej cywilizacji; z drugiej zaś poczuciem odrębności i autonomii wobec innych cywilizacji. Owo prawo współmierności, zdaniem Konecznego, jest fundamentem i zarazem spoiwem życia zbiorowego; ono decyduje przede wszystkim o więzi społecznej o charakterze kulturowym, łączącej różne wielkością grupy społeczne w makrostrukturalny organizm cywilizacji. Stąd też wynikiem lekceważenia tej kulturowej spoistości cywilizacyjnej, na przykład przez przyjmowanie zaczerpniętych skądinąd wzorów kulturowych lub też nieprzestrzeganie wymogu logiki wewnętrznej zespołu wartości i zasad życia społecznego, jest zachwianie struktury społecznej, co zwiastuje upadek cywilizacji.

W istocie więc prawo współmierności jest mechanizmem stwarzającym i utrzymującym stan równowagi kulturowej, wewnętrznej spójności i jednolitości danego, dużego skalą, układu społecznego.

Kolejna prawidłowość, mająca miejsce w ramach cywilizacji, określana przez Konecznego mianem prawa nierówności, dotyczy warunków rozwoju cywilizacji. Rozwój, zdaniem polskiego historyka, to wzrost komplikacji struktury społecznej, zdolności adaptowania się do coraz to nowych warunków życia, przyrodniczych, ekonomicznych i społecznych, to wreszcie doskonalenie i wzmacnianie kulturowej integracji cywilizacji. Otóż tak rozumiany rozwój cywilizacji warunkowany jest, w jego opinii, nierównomiernością społeczną. Uważa on, że od zarania dziejów rodzaju ludzkiego zróżnicowanie ekonomiczne, intelektualne i społeczne jest cechą zbiorowości ludzkich. Wszelkie natomiast wypadki pojawiających się w historii ustrojów opartych na idei egalitaryzmu były „tylko przymusem i gwałtem [...] obniżającym poziom i wszystkich i we wszystkim i pod każdym względem"[317]. Natomiast społeczna nierówność wyzwala aktywność ludzką i wysiłek zmierzający do podwyższenia swego społecznego cenzusu. Taka przedsiębiorczość jednostek jest, w myśl autora *Praw dziejowych*, gwarantem pomyślności cywilizacyjnej. Nierówność społeczna jest siłą motoryczną każdej cywilizacji.

---

[316] Idem: *ibid.*, s. 118–121; *O ład w historii...*, s. 15–16; por. także paragraf pt. „Cywilizacja" II rozdziału niniejszej rozprawy.

[317] Idem: *O ład w historii...*, s. 29.

Trzecie prawo dziejowe Konecznego dotyczy cechy ekspansywności każdej cywilizacji:

Cywilizacja póki jest żywotna, dąży do ekspansji, toteż gdziekolwiek zetkną się ze sobą dwie cywilizacje żywotne, walczyć ze sobą muszą. Wszelka cywilizacja żywotna nieobumierająca jest zaczepna. Walka trwa, póki jedna z walczących cywilizacji, nie zostanie unicestwiona[318].

Owa naturalna dla cywilizacji agresywność wobec innych cywilizacji przybiera różne formy zarówno militarnej, jak i kulturowej ekspansji. Walka między cywilizacjami trwa nieraz przez wiek i nigdy nie kończy się ostatecznym kompromisem – powstaniem nowej jakości cywilizacyjnej.

Koneczny nie stara się wytłumaczyć przyczyn ekspansywności cywilizacji. Cechę tę konstatuje w historii powszechnej, i to jest jej ostateczną racją istnienia. Można w każdym razie doszukiwać się jednak uzasadnienia ekspansywnego charakteru cywilizacji na gruncie psychologicznym. Skoro wszystkie cywilizacje są wzajemnie dla siebie niezrozumiałe, kontakt dwóch lub więcej cywilizacji rodzi dystans, obcość, nieufność i poczucie zagrożenia w świadomości ich przedstawicieli. Reakcją jest w takim przypadku ucieczka albo właśnie atak. W takiej perspektywie wykluczone jest tolerancyjne współistnienie cywilizacji, są one „skazane" na wrogą sobie konfrontację.

Prawo ekspansji, charakteryzujące generalne nastawienie cywilizacji na zewnątrz, wprowadza jednocześnie w obszar prawidłowości określających relacje międzycywilizacyjne. W tym zakresie na pierwszym miejscu Koneczny umieszcza prawo wykluczające łączenie się różnych cywilizacji w nową jakościowo, wyższą, cywilizację. Prawo to nazywa „niemożliwością cywilizacyjnych syntez". Zasadniczą przyczyną tej prawidłowości dziejowej są, jak uważa, różnice w metodach życia zbiorowego poszczególnych cywilizacji. Prawo współmierności, integrujące makrostruktury, występuje na poziomie płaszczyzn organizujących cywilizacje – wartości *quincunx*, prawa i poczucia czasu, w przypadku każdej cywilizacji w sposób odmienny. Stąd też integracja dwóch lub więcej cywilizacji – gdyby miała miejsce – musiałaby przybrać postać przezwyciężenia dwóch przeciwstawnych sobie, opartych na rozmaitych zasadach, reguł współmierności. Takie zaś rozwiązanie jest niemożliwe – jakikolwiek kontakt dwóch cywilizacji jest przecież zawsze konfliktem.

„Synteza możliwa jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, bo takie kultury są współmierne. Cywilizacje zaś są niewspółmierne"[319] – pisze Koneczny, więc z ich natury wynika fiasko wszelkich prób mających miejsce w historii tworzenia międzycywilizacyjnego konsensusu. Ma on tu na myśli istnienie państw grupujących w swoich granicach kilka cywilizacji i ich wysiłki zmierzające do stworzenia na tej bazie jednolitego organizmu polityczno-

---

[318] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 312.
[319] Idem: *O ład w historii...*, s. 47.

-kulturowego. Rosja radziecka, Indie, także i Polska, z cywilizacjami: łacińską, turańską i bizantyńską, są w czasach mu współczesnych, egzemplifikacją takich „rzekomych", jak je określa, syntez.

„Pomiędzy cywilizacjami nie ma syntez i być nie może; mogą być tylko trujące mieszanki"[320] – oznajmia autor *Praw dziejowych,* czyniąc wstęp do prezentacji piątego z kolei prawa dziejowego. Prawo to jest zapisem prawidłowości relacji między cywilizacjami bytującymi równolegle w czasie na jednym wspólnym obszarze. Stan taki Koneczny nazywa „mieszanką" cywilizacji. Przemieszanie cywilizacji, jak dowodzi, jest wynikiem starcia międzycywilizacyjnego, w którym żadna ze stron nie jest zwycięzcą. Następuje wówczas, w mniejszym lub większym stopniu, wzajemne współwystępowanie, a nawet zachodzenie na siebie różnych metod życia zbiorowego, co pozornie wskazywałoby na pokojową koegzystencję cywilizacji, podczas gdy jest to tylko objawem obopólnego cywilizacyjnego „wycieńczenia". Na podstawie takiego właśnie pozornego obrazu rzeczywistości cywilizacyjnej, zdaniem polskiego historyka, powstają wspomniane rzekome syntezy czy też twierdzenia o możliwości krzyżowania się cywilizacji.

Przeniesienie cywilizacji – z których żadna nie ma sił żywotnych, by przeciwnej stronie narzucić własną metodę życia zbiorowego – rodzi mechaniczny kompromis, którego konsekwencjami na gruncie społecznym są: brak jednolitej więzi społecznej (cywilizacyjnej), marazm, stagnacja i brak kierunku rozwojowego (tzw. „kołobłąd")[321]. Z punktu widzenia jakiejkolwiek cywilizacji sytuacja taka jest anormalna i najmniej pożądana, występujące bowiem w stanie przemieszania cywilizacji rozprzężenie struktury społecznej powoduje, że cywilizacja chyli się ku upadkowi. Przyczyną zmierzchu cywilizacji nie jest więc kres tysiącletniego cyklu, jak i Spenglera, lecz zagubienie prawa współmierności i trwanie w stanie przemieszania cywilizacyjnego.

Wreszcie szóste prawo dziejowe Konecznego wskazuje na to, że w historii walk między cywilizacjami cywilizacja wyższa, to jest o silniejszej kulturowo integracji, w konfrontacji z cywilizacją słabiej zorganizowaną ponosi zazwyczaj klęskę. Krakowski uczony tłumaczy ten fakt tym, że cywilizacyjna wyższość wymaga większego wysiłku do jej utrzymania, że wyższość jest bardziej z tego powodu narażona na przegraną. Jednakże prawidłowości tej autor *O wielości cywilizacji* nie ujmuje kategorycznie: „cywilizacja niższa zawsze pokonuje wyższą"; uważa on, że ma ona raczej charakter tendencji, stąd przedstawia ją w kształcie tezy: „niższość górą".

Powyższe fundamentalne prawa dziejowe, charakteryzujące właściwości cywilizacyjne zorganizowanej rzeczywistości, dotyczące współmierności, eks-

[320] *Ibid.*

[321] Idem: *Prawa dziejowe.* „Kołobłęd" to określenie Konecznego na zatracenie kierunku rozwoju danej cywilizacji i uleganie historycznemu regresowi, powrotowi do szczebla już onegdaj pokonanego.

pansji, nierówności, niezdolności do syntez, szkodliwości przemieszania cywilizacji i przewagi cywilizacji niższych nad wyższymi, nie wyczerpują jednak, zdaniem Konecznego, wszelkich międzycywilizacyjnych prawidłowości. Uważa on bowiem, że prawa te nie są jeszcze wystarczająco ogólne. Są one mianowicie tylko aspektami jednego, jedynego najogólniejszego prawa, „prawa praw" – jak je określa, które sumując wszelkie treści zaprezentowanych praw, generalizuje je w postaci lakonicznego twierdzenia: nie można być cywilizowanym na dwa sposoby jednocześnie. Właśnie ta formuła jest kwintesencją konecznianskiej myśli historiozoficznej, ona to tworzy pryzmat, przez który polski historyk dokonuje wykładni – o czym później – procesu historycznego i jego sensu.

Wracając tymczasem do prezentowanych praw dziejowych, należy zauważyć, że przyjęta przez Konecznego optyka dziejów powszechnych jako dziejów cywilizacji i kontaktów międzycywilizacyjnych spowodowała, że konstatowane tu najogólniejsze prawidłowości historyczne nie dotyczą zależności o charakterze diachronicznym. Przyjęcie cywilizacji za podstawowy podmiot historii zadecydowało, że kwestia jej dziejów indywidualnych – sprzyjająca refleksji nad prawidłowościami diachronicznymi – została odsunięta na plan dalszy. Aczkolwiek należy dodać, że polski historyk, przy okazji omawiania płaszczyzn zróżnicowania cywilizacyjnego formułuje schemat „kolejności rozwojowej" cywilizacji od ustroju rodowego, przez emancypację rodziny, do społeczności, społeczeństwa i państwa[322]; z uwagi jednak na to, że nie wszystkim cywilizacjom było dane przejść ową drogę, Koneczny nie traktuje tego schematu jako wyrazu powszechnej reguły rozwoju. Z chwilą więc uczynienia cywilizacji podmiotem dziejów pierwszorzędnym problemem stało się wyjaśnienie (odkrycie) mechanizmów trwałości i upadków cywilizacji z jednej strony, z drugiej zaś relacji międzycywilizacyjnych. Występujące tu związki mają charakter typowo synchroniczny, nie odnoszą się one do wiwisekcji rzeczywistości społecznej wzdłuż linii czasu, a w poprzek niego, czego efektem jest odsłonięcie struktury cywilizacji i wzajemnych między nimi zależności. Odzwierciedleniem tych właśnie synchronicznych związków są przedstawione prawa dziejowe Konecznego.

Określone przez polskiego historyka prawidłowości cywilizacyjnie zróżnicowanego świata społecznego są konkretyzacjami dwóch typów praw: synchroniczno-funkcjonalnych i synchroniczno-strukturalnych[323]. Prawa synchroniczno-funkcjonalne stwierdzają, jaką rolę pełnią i do czego są niezbędne w określonych strukturach wyróżnione ich składniki. W takim znaczeniu na gruncie nauki o cywilizacji prawami funkcjonalnymi są prawidłowości opisujące

[322] *Ibid.*, s. 20–22; por. także paragraf pt. „Opis społecznego świata. Część II" rozdziału III niniejszej rozprawy.

[323] O prawach naukowych i ich klasyfikacji, szczególnie na prawa synchroniczne, strukturalne i funkcjonalne w ramach humanistyki – patrz: J. Such: *Prawa naukowe*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław 1987, s. 529.

konieczne warunki trwałości i siły poszczególnych cywilizacji. Reguły współmierności, ekspansjonizmu i nierówności społecznej cywilizacji, akcentujące różne fragmenty struktury nadrzędnej – integracji kulturowej i czynnika motorycznego cywilizacji – są w istocie ujmowane od strony znaczenia zależności, o których mówią, dla funkcjonowania całości społecznej – cywilizacji. Prawa synchroniczno-strukturalne z kolei opisują budowę układu i zależności między jego różnymi składnikami. W przypadku refleksji Konecznego nad cywilizacjami, układem strukturalnym jest wielość cywilizacji graniczących z sobą w określonej czasoprzestrzeni. Cywilizacje te są jednocześnie podstawowymi składnikami tego układu. Prawa zaś niezdolności łączenia się, szkodliwości przemieszczania i przewagi słabiej zorganizowanych cywilizacji nad wyższymi są zapisem związków między nimi. Taki charakter praw dziejowych Konecznego potwierdza raz jeszcze jego nastawienie, które jest dokładnym zaprzeczeniem – zgodnie z de Saussere'em – analizy diachronicznej.

Postawa badawcza polskiego historyka, jak i charakter wyróżnionych praw dziejowych nakazują traktować historiozoficzną część nauki o cywilizacji w sposób wyjątkowy. Nie jest to bowiem filozofia dziejów, która opisuje prawidłowości procesu historycznego, uwzględniające następstwa czasowe. Prezentuje ona ujęcie przekrojowe, przypominające raczej socjologiczny punkt widzenia społecznego świata. W tym właśnie sensie, eksplikując właściwości myśli Konecznego, Swieżawski interpretuje naukę o cywilizacji jako przykład historiozofii socjologicznej, zaś Skoczyński zwraca uwagę na strukturalistyczne jej filiacje[324]. Z historycznego zaś punktu widzenia myśl ta jest polską historiozoficzną transpozycją strukturalistycznych i funkcjonalistycznych trendów europejskiej humanistyki pierwszych dziesięcioleci XX wieku.

2. Pluralizm cywilizacyjny a sens dziejów

W perspektywie wyłonionych przez Konecznego praw dziejowych uwidacznia się niezwykle dynamiczny obraz rzeczywistości społecznej, przedstawiający wysiłki poszczególnych cywilizacji starających się utrzymać stan wewnętrznej równowagi kulturowej, jak i stałą konieczność walk i nieuchronność dążeń do ekspansji: oto tragedia dziejów[325] – pisze polski historyk, by zaraz dalej beznamiętnie zauważyć: „dzieje powszechne można będzie układać dopiero na tle walki cywilizacji i prób syntez cywilizacji"[326]. W oświadczeniu tym tkwi wyraźna intencja wyjaśniania wszelkich historycznych zdarzeń (składających się na historię powszechną) poprzez umieszczenie ich na poziomie cywilizacyjnej

[324] S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 515; J. Skoczyński, *op. cit.*, ss. 12–17.

[325] F. Koneczny: *Napór Orientu na Zachód*, [w:] *Kultura i cywilizacja...*, s. 180.

[326] Idem: *Polskie Logos a Ethos...*, t. 1, s. 28.

rzeczywistości historycznej, nadającej im głębsze znaczenie. Prawa dziejowe pełnią więc funkcję historiozoficznych zasad nadających rozproszonym pozornie zdarzeniom historii wiążącą je wewnętrzną sensowność. Powyższa konstatacja odsyła wprost do sposobu rozstrzygania przez Konecznego podstawowych problemów umożliwiających podjęcie zagadnienia sensu dziejów jako procesu, czyli sekwencji następujących po sobie i powiązanych zdarzeń[327], dzięki któremu zachowana jest ciągłość dziejów powszechnych. Tym samym refleksja polskiego historyka, dotycząca synchronicznych, strukturalnych i funkcjonalnych praw dziejowych, zostaje uzupełniona kwestią dziejowego rozwoju.

Rozwój dziejowy, według Konecznego, jest procesem zmian odnoszących się do całościowych układów – cywilizacji. Dokonuje się poprzez wzajemne wpływy różnych elementów składających się na te całości oraz poprzez wzajemnie antagonistyczne kontakty między nimi. Proces ów ma charakter linearny, rozpoczyna się z chwilą uspołecznienia człowieka, co nastąpiło w rezultacie opanowania ognia. Od tego dopiero momentu, zdaniem Konecznego, rozpoczynają się dzieje gatunku ludzkiego, będące przedmiotem zainteresowań nie tylko historii, ale i wszystkich dyscyplin humanistycznych. Linearność procesu dziejowego w ujęciu krakowskiego uczonego nie oznacza stałego i prostoliniowego toku rozwoju. Dzieje charakteryzują się fluktuacyjną intensywnością, różną „chyżością historyczną"[328] – jak pisze – mając tu na myśli ich nierównomierny przebieg w poszczególnych cywilizacjach, a także nieregularne „kumulowanie" istotnych zdarzeń w krótkim czasie lub też „porozrzucanie" ich w znacznych interwałach. Za nieschematycznością przebiegu procesu historycznego przemawia też właściwość rozwoju społecznego, polegająca na swoistych nawrotach z osiągniętego poziomu do faz już przebytych, co określa mianem „kołobłędu"[329].

Problem rozwoju rzeczywistości społecznej, szczególnie zaś tak nieregularnego jak w opisie Konecznego, narzuca zagadnienie determinant tego procesu, ogólniej – mechanizmów decydujących o biegu dziejów. W tej mierze postawa Konecznego charakteryzuje się rozdarciem między założeniami tkwiącymi u podstaw jego światopoglądu, głównie zaś założeniem istnienia Boga jako przyczyny sprawczej rzeczywistości, a przeświadczeniem o autonomicznej działalności człowieka jako sprawcy dziejów. Z jednej bowiem strony pisze on, że „Bóg nadał prawa materii i historii"[330], z drugiej zaś zdecydowanie protestuje przeciw skrajnie supranaturalistycznej wizji dziejów, w której historia człowieka byłaby całkowicie podporządkowana z góry podjętemu zamysłowi bożemu. Antynomię tę, przynajmniej na gruncie mechanizmu dziejów, rozwiązuje Koneczny poprzez zajęcie stanowiska deistycznego. Przyznaje on Bogu rolę

[327] Por. Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 5.

[328] Por. F. Koneczny: *Chyżość historyczna*, „Przegląd Powszechny" 1920, t. 146, nr 416.

[329] Idem: *O ład w historii...*, s. 50–54; por. przypis nr 10.

[330] *Ibid.*, s. 68.

stwórcy i prawodawcy świata, ale odmawia mu możliwości bezpośredniego wpływania na dalsze losy rzeczywistości. W tej perspektywie istniejące „prawa przyrody nie usunęły bynajmniej widoku Boga, noszącego się nad wszechświatem, nie pomniejszają też Jego obecności prawa historii"[331], lecz bezpośrednio nie ingeruje on w porządek świecki. Dzięki tak ograniczonej omnipotencji bożej następuje wyeliminowanie opatrzności z dziejów, zaś historia człowieczego świata staje się dziedziną względnie autonomiczną wobec Boga.

Działanie człowieka w ramach wyznaczonych wolą bożą nie jest absolutnie wolne.

> Chcąc opanować przyrodę, musimy postępować zgodnie z jej prawami. Chcąc tworzyć historię, trzeba pracować zgodnie z prawami dziejowymi. Trzeba się nauczyć, jak te prawa wyzyskiwać dla swoich celów[332].

Historiotwórcza aktywność człowieka sprowadza się więc do działania według koncepcji „wolności do", w myśl stoickiej maksymy – wolność to zrozumienie konieczności praw dziejowych. Człowiek w tym znaczeniu jest drugim po Bogu, wytyczającym najogólniejsze prawa historii, twórcą dziejów. Ma on możliwość wywierania wpływu na kształtowanie obrazu swej historii, stanowienia w sposób względnie swobodny własnej historii świeckiej. Dopiero w takim planie należy umieścić uwagi Konecznego, dotyczące różnorakich stosunków zawiązujących się między ludźmi[333] i znaczenia środowiska przyrodniczego dla formowania się struktur społecznych, a także funkcji moralności w życiu zbiorowym[334] jako czynników wpływających na tok rozwoju dziejowego. Ostateczny jednakże kształt dziejów jest wypadkową ludzkiej działalności i wpływu na nią, przez obowiązujące prawa dziejowe, woli bożej.

Przedstawiony powyżej mechanizm napędowy dziejów, przyznający znaczną rolę autonomii gatunku ludzkiego w stanowieniu swej historii, nie wyczerpuje w pełni konecznianskiej koncepcji mechanizmów procesu historycznego. Przy okazji bowiem określania kierunku rozwoju dziejowego wyłania się jeszcze jedna determinanta rozwoju, która bardziej uwypukla ograniczenie ludzkiego autokreaacyjnego stwarzania dziejów.

Przyjmowany przez Konecznego linearny charakter procesu historycznego, właściwy wszystkim cywilizacjom, wytycza również kierunek rozwoju dziejów. Przejawia się on bezpośrednio w tendencji rozbudowy i wzrostu wewnętrznej komplikacji struktur społecznych poszczególnych cywilizacji. Ale nie jedynie. Zaprezentowana typologia cywilizacji odsłania w cywilizacji łacińskiej nie tylko

---

[331] *Ibid.*

[332] *Ibid.*

[333] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 94.

[334] Por. paragraf pt. „Zmienność moralności i jej wpływ na cywilizacje" IV rozdziału niniejszej rozprawy.

miarę wartościowania pozostałych makrostruktur społecznych, lecz i najwyższy etap ich rozwoju, znajdujący się najbliżej ideału określonego wartościami ideologii katolickiej. Toteż proces dziejowy, zdaniem Konecznego, nie tylko zachodzi kierunkowo, ale i ma teleologiczne oblicze.

Finalistyczne ujmowanie biegu dziejów poważnie uszczupla historiotwórczą autonomię człowieka. W przypadkach skrajnych, na przykład w immanentystycznej wersji supranaturalizmu Hegla, wręcz jej nie dopuszcza. Jednak na gruncie rozważań Konecznego celowościowy fatalizm nie ma miejsca. Zakładany przez autora *Praw dziejowych* cel procesu historycznego nie oznacza konieczności jego spełnienia. Jego osiąganie polega na wcielaniu w materię historii wartości preferowanych przez chrześcijaństwo – tworzenia więc państwa bożego na ziemi. Urzeczywistnianie zaś tak określonego celu może następować na różnych drogach i w różnym stopniu. Stąd celowościowy charakter dziejów nie przybiera u Konecznego postaci „twardego" teleologicznego determinizmu, jest raczej przedstawiany jedynie w formie idei możliwej do realizacji. Niemniej cel ten, wyznaczający ogólny kierunek tokowi rozwoju dziejowego, wpisuje rodzaj ludzki w schemat dziejowy niepozwalający na autonomiczne działanie. Wolność działania ludzkiego jest tutaj wolnością wyboru między zastojem i regresem historycznym (kołobłędem) a spełnianiem założonego mocą bożą celu dziejów. W tych tylko ramach mieści się historiotwórcza aktywność człowieka.

Rozpatrywanie od tej strony procesu dziejowego jest w istocie rozstrzygnięciem wzmiankowanej antynomii Konecznego na rzecz umiarkowanego supranaturalizmu: Człowiek obdarzony rozumem i wolną wolą nadaje indywidualny kształt swej historii, która w najogólniejszych zarysach jest określona transcendentnymi prawidłowościami dziejowymi i teleologicznym kierunkiem rozwoju dziejów. Stąd mechanizm napędowy procesu historycznego w jego ujęciu ma charakter przede wszystkim zewnętrzny wobec człowieka i wydarzeń historycznych. Człowiek jest dopiero wtórnym po Bogu sprawcą dziejów.

Następne zagadnienie, tworzące ważki fragment filozofii dziejów Konecznego, dotyczy przyjmowanej prze niego koncepcji czasu historycznego. Czas historyczny według polskiego autora, wskutek założenia dotyczącego pluralistycznej cywilizacyjnie rzeczywistości społecznej, nie ma jednolitej natury. „Historia powszechna składa się z dziejów cywilizacji [...]"[335] – pisze autor – zwracając tym uwagę nie tylko na różne, autonomiczne wzajemnie historie poszczególnych cywilizacji, ale również na zróżnicowane jej uświadamianie sobie przez członków określonych zrzeszeń cywilizacyjnych. Atomizacja czasu historycznego przedstawiana jest przez Konecznego za pomocą odmiennych form społecznego pojmowania czasu, właściwych poszczególnym cywilizacjom[336].

---

[335] Idem: *O ład w historii...*, s. 20.

[336] Por. paragrafy: „Społeczne pojmowanie czasu" III rozdziału i „Typologia cywilizacji" V rozdziału niniejszej rozprawy.

Formy te, obok pełnienia funkcji systemów chronologicznych (czasomierniczych), ujawniają również świadomość czasu historycznego wszystkich cywilizacji. Kalendarze opisujące narastanie lat, cykle akcentujące regularność i powtarzalność zmian, era umożliwiająca oznaczanie swego aktualnego miejsca w stosunku do początku świata, historyzm zapewniający poczucie ciągłości historycznej – wszelkie te formy społecznego pojmowania czasu prezentują w istocie na wiele sposobów różnicowanie pod względem znaczenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Najbardziej rozwiniętym w porównaniu z innymi formami społecznego pojmowania czasu jest, zdaniem Konecznego, zmysł historyczny wykształcony w łonie cywilizacji łacińskiej, zwany historyzmem. Przez historyzm polski badacz cywilizacji rozumie świadomość odrębności trzech wymiarów czasu historycznego oraz zakorzenienie teraźniejszości w przeszłości i umiejętność wyciągania z doświadczeń historycznych wniosków co do przyszłych działań[337]. Istotnym elementem takiej percepcji historii jest tradycja, która pozwala na zdystansowanie się do przeszłości, ale zarazem umożliwia czerpanie z niej wzorów, idei i wartości na przyszłość. Nie mniej ważnym składnikiem historyzmu jest „opanowanie" czasu, przez które krakowski historyk rozumie jakościowo wyższy stopień czasomiernictwa[338]. Polega to „opanowanie" na swoistej inicjatywie człowieka, który w ramach swych możliwości i wzmiankowanych transcendentnych ograniczeń oddziałuje na historię, kształtując ją poprzez urzeczywistnianie w określonym momencie przyszłości założonego uprzednio zamiaru. Z tych właśnie względów historyzm, właściwy wyłącznie cywilizacji łacińskiej, wyróżnia ją spośród innych cywilizacji z powodu nieosiągnięcia przez nie poziomu opanowania czasu.

Niejednorodność świadomości czasu historycznego jest w opinii Konecznego podstawą zróżnicowania społeczności poszczególnych cywilizacji:

> Innym zgoła jest człowiek poprzestający na czasomiernictwie, innym nieumiejący czasu opanować, a innym umiejący to[339].

W ten sposób owa niejednorodność zasadniczo przyczynia się do powstania wielokształtnych postaci, jakie przybiera wartościowanie czasu historycznego w poszczególnych cywilizacjach. W zdecydowanej większości cywilizacji wartościowanie to jest idealizacją przeszłości. Kult przodków w cywilizacji chińskiej, czas Objawienia w żydowskiej, gloryfikacja początku ery w cywilizacjach bizantyńskiej i arabskiej są różnymi wersjami tej samej wartościującej strukturalizacji czasu historycznego[340]. Obok tych modeli, w cywilizacji turańskiej

[337] F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*, s. 283.

[338] *Ibid.*, s. 284–285.

[339] *Ibid.*, s. 287.

[340] O modelach zmienności dziejowej i wartościowaniu czasu historycznego por. Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia*, Lublin 1981, s. 36–62.

ma miejsce waloryzacja tylko teraźniejszości, zaś w bramińskiej w zasadzie na negatywną ocenę zasługują wszelkie wymiary czasu. W tym względzie w opinii Konecznego jedynie cywilizacja łacińska afirmuje przyszłość, która przy tym, dzięki tradycji, nie zostaje pozbawiona związku z tym, co było.

Optymistyczna w wymowie prospekcja dziejowa cywilizacji łacińskiej jest wyrazem świadomości jej społeczeństwa celu procesu dziejowego, zmierzającego ku urzeczywistnieniu ideału państwa bożego. Proces ten jednakże, jak mogłoby się wydawać, nie ma charakteru postępu historycznego. W myśl polskiego autora państwo boże jest tylko ideą, którą można ludzkim wysiłkiem realizować, ale która niekoniecznie musi zostać zmaterializowana. Bóg, wytyczając cel historii i ustanawiając jej prawa, bynajmniej nie przesądził o możliwości, stopniu i drogach realizacji celu; taka jest treść umiarkowanego supranaturalizmu przyjmowanego przez Konecznego. W związku z postępem pisze więc, że „nie musi być tym większy, im bliżej naszych czasów; im zaś głębiej w przeszłość, tem grubsze jakoby panowało zacofanie [...]. Zasadniczo nie jest zacofanie ani sprawą przeszłości, ani postęp rzeczą przyszłości"[341]. W takiej perspektywie proces historyczny nie ma charakteru monolinernego i kumulatywnego – nie ma więc tych właściwości, które tworzą podstawę interpretacji rozwoju dziejowego jako postępu historycznego[342].

Powyższa perspektywa uwidacznia jednocześnie, że urzeczywistnienie celu procesu historycznego, przy uwzględnianiu metafizycznych ograniczeń, uzależnione jest wyłącznie od człowieka: od jego świadomości idei państwa bożego i chęci podjęcia wysiłku zmierzającego do wcielania w życie społecznej wartości katolicyzmu. Taka treść świadomości osiągnięta jak dotychczas jedynie w cywilizacji łacińskiej – zdaniem Konecznego – uzasadniana jest nie tylko wiarą, lecz także i wartościami etycznymi. Wartości etyczne w zakresie *quincunx* zajmują pierwsze miejsce – one to znajdują się u podstaw każdej ludzkiej aktywności tak w sferze prywatnej, jak i publicznej. Szczególna w tym względzie jest etyka katolicka. Jako najbardziej rozwinięty system moralny o uniwersalnym zasięgu „czterema klinami wbija się w każdą cywilizację, a te są: małżeństwo monogamiczne dożywotne; dążenie do zniesienia niewolnictwa; zniesienie msty i przekazanie jej sądownictwu publicznemu; wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy państwowej". Z tego względu przyjęcie wartości moralnych katolicyzmu za podstawę życia społecznego wszystkich cywilizacji, twierdzi Koneczny, powinno przyczynić się do zdecydowanego wzrostu świadomości istnienia celu procesu dziejowego. Stąd właśnie polski historyk przywiązuje dużą wagę – o czym już była mowa – do dziedziny moralności jako czynnika odgrywającego znaczącą rolę w procesie historycznym[343]; nie bez przyczyny właśnie na terenie

[341] F. Koneczny: *Prawa dziejowe*..., s. 88.
[342] Z. J. Czarnecki, *op. cit.*, s. 57–60.
[343] Przypis 23.

moralności rozpatruje kategorię postępu, eliminując ją z rozważań *stricte* historiozoficznych.

W takim też planie K. Rudzińska utrzymuje, że Koneczny „pojęciom etycznym nadał rangę siły napędowej rozwoju dziejowego"[344], przez co należy rozumieć nie tyle upatrywanie w moralności pierwszorzędnej dziejowej siły sprawczej, ile akcentowanie moralności jako płaszczyzny perswadującej działanie człowieka zgodne z celem procesu historycznego.

Przedstawione zasadnicze wątki historiozoficznej części nauki o cywilizacji służą Konecznemu jako rozstrzygnięcie umożliwiające podjęcie rozważań nad sensem dziejowym, odkrywającym rzeczywiste zależności między poszczególnymi wydarzeniami historycznymi.

Nauka o cywilizacji wystawia częstokroć nowy widok historii powszechnej; dzięki zaś określeniu praw dziejowych niejedno zagadnienie zagadkowe wyjaśnia się nową metodą, dzięki nowym kryteriom i miernikom[345].

Dzieje powszechne więc, oglądane przez pryzmat nauki o cywilizacji, odsłaniają prawdziwe oblicze. Wszelkie toczone w historii wojny, zdaniem Konecznego, wybuchały nie wskutek konfliktów interesów ekonomicznych czy chęci grabieży, lecz w wyniku międzycywilizacyjnych starć. Przykładowo wojny wszczynane przez Niemców w Europie spowodowane były konfliktem między cywilizacjami bizantyńską a łacińską, najazdy na Europę Mongołów i wojny polsko-tureckie były wyrazem antagonizmu między cywilizacjami łacińską i turańską. Szerzej jeszcze konflikty te, jak i szereg innych[346], tworzą oparcie dla tezy Konecznego o stałej walce między Orientem a Okcydentem, która wręcz tworzy oś dziejów powszechnych. Z kolei kryzysy wewnętrzne poszczególnych krajów lub cywilizacji tłumaczone są przez autora *Praw dziejowych* odstępstwem od zasady współmierności i przez to ujawniają utratę jednolitości cywilizacyjnej. Upadek Cesarstwa Rzymskiego, rozbiory Polski, kryzys kultury europejskiej (cywilizacji łacińskiej) pierwszych dziesięcioleci XX wieku są tego zjawiska reprezentatywnymi egzemplifikacjami. Natomiast trwałość i znaczenie historyczne osiągają tylko takie cywilizacje i ich kultury, które respektują wymienione przez Konecznego prawa dziejowe i kierują się w życiu zbiorowym przede wszystkim wartościami etycznymi inspirowanymi religią katolicką. W sumie, twórca nauki o cywilizacji roztacza wizję dziejów powszechnych niezwykle oryginalną, ale także kontrowersyjną i niedopracowaną. Jak bowiem wyjaśnić

---

[344] K. Rudzińska, *op. cit.*, s. 22.

[345] F. Koneczny: *Prawa dziejowe...*, s. 291.

[346] Praca Konecznego *Prawa dziejowe* w zasadzie jest wykładem „cywilizacyjnej" historii, ograniczającej się wszakże do kręgu historii Europy. Ten wymiar nauki o cywilizacji szczególnie widoczny jest w pracach Konecznego: *Tło cywilizacyjne odsieczy wiedeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie", t. 32, Włocławek 1933; *Napór Orientu na Zachód*, [w:] *Kultura i cywilizacja*.

militarne starcia między kulturami tej samej cywilizacji? Dlaczego Koneczny posługuje się przykładami zaczerpniętymi jedynie z historii cywilizacji łacińskiej oraz żydowskiej, turańskiej i bizantyńskiej? Niemniej interpretacja wydarzeń historycznych na płaszczyźnie cywilizacyjnie zróżnicowanej rzeczywistości społecznej stanowi jedną z bardziej interesujących propozycji wyjaśniających sens dziejów.

Przyjęte przez polskiego historyka rozwiązania w zakresie podstawowych zagadnień tworzących bazę rozważań nad sensem dziejów – kierunku rozwoju, jego determinant i preferowanie wartościowania czasu historycznego w zgodzie z metafizyczną optyką katolicyzmu – nakazują przypisać nauce o cywilizacji, mimo że opierającej się na empirycznych danych, charakter koncepcji historiozoficznego idealizmu.

Ujęcie nauki o cywilizacji jako filozofii dziejów, podejmującej zagadnienia praw dziejowych i refleksji nad sensem dziejów, jest prezentacją trzeciej i ostatniej części rozważań Konecznego nad rzeczywistością społeczną. Stanowi ona ukoronowanie opisu społecznego świata i zarazem spełnienie głównej intencji postulowanej przez autora *O wielości cywilizacji* nauki – stworzenia koncepcji umożliwiającej podjęcie badań nad całościową historią powszechną. W tym znaczeniu pierwsze dwie części opisu społecznego świata są podporządkowane rozważaniom historiozoficznym – nie tracąc przy tym własnej, indywidualnej wymowy – i być może to właśnie przyczyniło się do interpretacji nauki o cywilizacji, dokonanej przez J. Skoczyńskiego i K. Rudzińskiej, jako wyłącznie filozofii dziejów[347].

[347] Por. K. Rudzińska, *op. cit.* oraz J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991.

ROZDZIAŁ VII

Polska w teorii wielości cywilizacji

Jeden z bardziej interesujących wątków, podjętych przez Konecznego w ramach nauki o cywilizacji, dotyczy ogólnonarodowej debaty nad Polską, toczonej w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, szczególnie tuż po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Przedmiotem dyskusji i polemik było przede wszystkim rozliczenie się z przeszłością – z latami zaborów oraz wytyczenie dróg dla nowo powstałego państwa i wolnego już narodu polskiego. Problematyka ta, poszerzona ponadto o tzw. „kwestię narodową", nigdy nie znikła z pola widzenia krakowskiego historyka. Po wydaniu pracy *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski w roku 1921*, najobszerniej prezentującej jego poglądy w tych zagadnieniach, Koneczny przy różnych okazjach i w różnych kontekstach wracał do rozważań nad miejscem i losami Polski w historii. Dzięki zaś sformułowaniu teorii pluralizmu cywilizacyjnego szereg jego twierdzeń bezpośrednio odnoszących się do „sprawy polskiej", wskutek zrzutowania ich na płaszczyznę synchronicznych praw dziejowych, zyskało mocniejszą i oryginalniejszą wymowę.

Myśl Konecznego w niniejszym zakresie na przestrzeni bez mała ćwierćwiecza oscylowała wokół dających się wyraźnie wyodrębnić czterech zasadniczych problemów. Pierwszy z nich dotyczył prób zdefiniowania pojęcia narodu i określenia stosunku narodu do cywilizacji z jednej strony, a z drugiej do społeczeństwa i państwa. Drugim obszarem zainteresowań w tej dziedzinie Koneczny uczynił socjologiczno-historyczny opis i analizę narodu polskiego, ze szczególnym uwzględnieniem jego intelektualnego i twórczego potencjału. Trzecim kierunkiem jego studiów było usytuowanie problematyki narodu polskiego na płaszczyźnie cywilizacyjnych konfrontacji i w tym planie rozważanie historycznego znaczenia Polski. Czwartym wreszcie zagadnieniem, podejmowanym przez polskiego uczonego w kontekście „sprawy narodowej", było ukazywanie dróg zapewniających wolnej już Polsce, w bliższej i dalszej przyszłości, zachowanie niezawisłości państwowej, siły politycznej i kulturalnego promieniowania na najbliższych sąsiadów.

1. Naród

Pierwszą obszerniejszą próbę określania narodu Koneczny zawarł w pracy *Polskie Logos a Ethos*... Próba ta, co należy zaznaczyć, była podsumowaniem wielu cząstkowych uwag poświęconych narodowi, czynionych przy okazji omawiania zagadnień historycznych, jak np. w pracach *Dzieje Polski za Jagiellonów* z 1903 roku czy w *Dziejach Rosji* z 1917 roku[348].

Na postawione sobie pytanie: co to jest naród – Koneczny nie formułuje odpowiedzi będącej definicją; stara się raczej pojęcie narodu przedstawić w sposób opisowy, uwzględniający charakterystyczne dla narodu elementy. Określenie narodu rozpoczyna od twierdzenia, iż naród nie może być pojmowany naturalistycznie jako biologicznie ukształtowana forma bytu społecznego.

Samo przyrodzenie, tj. czynniki etnograficzne i antropologiczne, wytwarza z rodów plemię, mówiące wspólną gwarą; z plemion lud, używający wspólnego narzecza – i na tem koniec; związków [społecznych – L. G.] większych czynniki przyrodzone nie wytwarzają[349].

Tym samym dystansuje się tu wyraźnie w stosunku do pozytywistycznego – głównie spencerowskiego – organicyzmu społecznego, w myśl którego wszelkie grupy społeczne, naród także, są wynikiem biologicznie pojmowanego rozwoju (w Polsce głównym zwolennikiem tej koncepcji był B. Limanowski). Następnie pisze:

Narodowość nie jest bowiem wcale siłą daną z góry, przyrodniczą czy antropologiczną, wrodzoną pewnemu żywiołowi etnograficznemu, lecz jest siłą aposterioryczną, nabytą, wytworzoną przez człowieka, a wytworzoną dopiero na pewnym stopniu kultury. Narodów [...] dostarcza ludzkości historia[350].

Naród więc to socjologicznie stwierdzany fakt zaistniały na historycznie określonym etapie rozwoju rodzaju ludzkiego, to historyczna wspólnota będąca „wytworem pracy, nabytkiem rozwoju, świadectwem udoskonalenia, do którego doszło się ciężkim trudem pokoleń, wśród walk, bólów, zawodów, ale też z myślą przewodnią, mającą wieść do coraz wyższego udoskonalenia materiału etnologicznego"[351].

Rozumienie narodu jako wspólnoty dziejowej, jako więzi o społeczno-historycznym charakterze, przeciwstawiające się stanowisku głoszącemu biologiczną naturę narodu (rasizm), było powszechnie akceptowane w rozważaniach historyczno-socjologicznych z pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Nie

[348] F. Koneczny, *Dzieje Polski za Jagiellonów*..., s. 357–358, także: *Dzieje Rosji*..., t. I. Kraków 1917, s. 8.

[349] Idem, *Polskie Logos a Ethos*..., s. 5.

[350] *Ibid.*.

[351] Idem: *O wielości cywilizacji*..., s. 302.

przesądziło to sprawy najistotniejszej – jak zauważa J. J. Wiatr w *Społeczeństwie. Wstępie do socjologii systematycznej* – a mianowicie wyjaśnienia, na czym w ostatniej instancji polega więź narodowa[352].

Na gruncie koncepcji narodu Konecznego rozwiązania tego problemu należy poszukiwać na płaszczyźnie jego nauki o cywilizacji. Krakowski historyk utrzymuje, iż nie wszystkim ludom dane jest stać się narodem. W swojej wizji rozwoju społeczności ludzkiej wyróżnia dwie zasadnicze cezury: pojawienie się ognia oraz przezwyciężenie ustroju rodowego (tzw. etap emancypacji rodziny)[353]. Dla celu niniejszego passusu ważniejszą cezurą jest ta druga. W wyniku bowiem rozbicia struktury rodowej zrzeszenia ludzkie wspięły się na wyższy szczebel rozwoju. Jego cechą charakterystyczną było to, że mając na uwadze materialne zabezpieczenie swego bytu, grupy ludzkie zasiedlające wspólny teren były zmuszone uznać interesy nie tylko partykularne, ale przede wszystkim ponadrodowe i ponadrodzinne – czyli ogólnospołeczne. W wyniku tego nastąpiła zmiana jakościowa struktury zbiorowości ze szczebla społeczności na stopień rozwoju społeczeństwa – rozumiejąc przez nie rozwiniętą pionowo i poziomo integrację społeczną. Dopiero po przejściu danego zrzeszenia ludzkiego na etap społeczeństwa, twierdzi Koneczny, możliwe staje się zaistnienie narodu – ogólnospołecznej wspólnoty.

Z powyższych rozważań wynika również wniosek, że ludy – określone społeczeństwa – są połączone także i terytorialnie. Stąd Koneczny pisze, iż „stała siedziba jest początkiem pojęcia narodu"[354]. Wniosek ten służy mu do wywiedzenia ściśle z narodem związanego pojęcia ojczyzny – co następnie wykorzysta przy ostatecznym definiowaniu tego, czym jest naród.

Drugą istotną sprawą jest, szeroko w czasach Konecznego dyskutowana, relacja między narodem a państwem. Otóż stwierdza on, że historycznie rzecz biorąc – zachodzi między tymi kategoriami związek, którego egzemplifikacją mogą być tendencje nowoczesnych narodów (wyróżnialnych od końca XVIII w.) do tworzenia jednolitych etnicznie organizmów politycznych. Z drugiej strony jednak zdecydowanie występuje przeciw tym wszystkim koncepcjom, jak np. M. Webera, które utożsamiały naród z państwem. W związku z tym oznajmia, że „nie jest narodowość pojęciem państwowym, być może jeden naród tworzyć państw dwa lub nawet kilka, a z drugiej strony może więcej narodów należeć do jednego państwa"[355]. Zauważa także przy okazji obecność w historii narodów niedysponujących bytem państwowym. Ma tu oczywiście na myśli Polaków, im zresztą z tego powodu przypisując ukucie nowego, nieznanego dotychczas pojęcia „narodowości poza państwem".

---

[352] J. J. Wiatr: *Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej...*, s. 378.

[353] Patrz: F. Koneczny: rozdz. *Zawiązki wszelkiej kultury*, [w:] *O wielości cywilizacji...*, oraz rozdz. *Kolejność rozwojowa*, [w:] *O ład w historii...*

[354] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 256.

[355] *Ibid.*, s. 302.

W tym momencie zasadne staje się pytanie o usytuowanie narodu wśród innych kategorii, także oznaczających wielkie grupy społeczne, głównie chodzi tu o społeczeństwo i państwo.

Pojawienie się na arenie dziejów społeczeństw i państw spowodowało powstanie zjawiska przeciwieństwa między tymi strukturami ludzkiej zbiorowości. Koneczny uważa, że istotą państwa jest podporządkowanie sobie, za pomocą różnych środków – np. prawa, wszystkich swych obywateli. Stąd każda strategia realizowana przez administrację wytyczana jest jedynie z punktu widzenia interesu państwa, którego w imię nadrzędności rządzący nie muszą liczyć się z opinią i pragnieniami rządzonych. Z drugiej strony przeciwstawne tendencje manifestuje społeczeństwo. Opiera ono swą siłę na dobrowolnym związku, uwzględniając interesy wszelkich swych członków i tworząc swoisty organizm. Takie społeczeństwo ustala szlaki swego rozwoju, bazując na oddolnej – będącej wypadkową dążeń poszczególnych jednostek, grup społecznych i warstw – inicjatywie. Tylko taka autonomiczność społecznego działania jest w myśl Konecznego gwarantem łatwiejszego i bezpieczniejszego życia obywateli. Według autora *Praw dziejowych*, na kanwie tego zasadniczego przeciwieństwa między społeczeństwem a państwem można odtworzyć całą polityczno-społeczną historię. Obrazują ją wówczas takie opozycje z tego zakresu, jak: prawo–etyka, centralizm–samorządność, absolutyzm–parlamentaryzm. Słowem, sprzeczność ta jest wręcz modusem historii, ale co Koneczny podkreśla – modusem możliwym do przezwyciężenia w jednym wypadku, wtedy mianowicie, gdy państwo zupełnie oprze się na społeczeństwie, gdy społeczeństwo będzie mogło zasadniczo wpływać na kierunki polityki państwowej.

Dopiero w takiej perspektywie zrozumiałe stają się słowa krakowskiego historyka, gdy rozważając wzajemne stosunki społeczeństwa i państwa, dodaje:

> Nie sądzę, jakoby naród stanowił tu jakiś trzeci rodzaj obok tamtych. Mniemam raczej, że gdzie państwo oparte jest na społeczeństwie, tam ono stanowi podstawę tak państwa, jako też narodu. Są to nadbudowy społeczeństwa; mianowicie państwo jest nadbudową prawną, naród zaś – etyczną[356].

Pominąwszy wynikające stąd wnioski, dotyczące chronologicznego związku między owymi kategoriami czy możliwych stosunków między państwem a narodem, należy podkreślić, iż powyższe usytuowanie narodu względem społeczeństwa i państwa rodzi istotną konsekwencję. Do powstania mianowicie społeczeństwa jako warunku – o którym już była mowa – zaistnienia narodu Koneczny w świetle powyższych uwag dołączył jeszcze jeden: naród może pojawić się tylko w takim społeczeństwie, któremu państwo jest całkowicie podporządkowane.

Po skonfrontowaniu owych dwóch warunków – kryterium powstania narodów z materiałem historycznym konkretnych cywilizacji, okazuje się, iż

---

[356] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 301.

w skali historii powszechnej – w myśl analiz Konecznego – naród mógł wyłonić się jedynie w cywilizacji łacińskiej. Inne bowiem cywilizacje albo nie osiągnęły etapu emancypacji rodziny, czyli społeczeństwa (to cywilizacje: turańska, arabska, bramińska i chińska), albo też rozciągają pojęcie narodu wyłącznie na współwyznawców (cywilizacja żydowska) lub są całkowicie przez państwo zdominowane (cywilizacja bizantyńska). Cywilizacja łacińska natomiast, z tego punktu widzenia, zdecydowanie różni się od pozostałych. Osiągnęła ona bowiem poziom rozwoju społeczeństwa, które w ciągu swej cywilizacyjnej historii uczyniło z państwa wyłącznie swą nadbudowę. W cywilizacji tej, zdaniem Konecznego, państwo pełni funkcje jedynie służebne w stosunku do społeczeństwa.

Jak się okazuje, ów ewenement w skali historii powszechnej – przewaga społeczeństwa nad państwem – jest tłumaczony przez teoretyka cywilizacji dwiema przyczynami. Po pierwsze, jest on spowodowany balastem tradycji; chodzi tu autorowi o ciągle obecny w społeczeństwie europejskim zestaw idei republikańskich, powstałych jeszcze w starożytnej Grecji i Rzymie. Po drugie, co Koneczny zawsze z naciskiem podkreśla, podstawy życia zbiorowego cywilizacji łacińskiej są przesiąknięte, w odróżnieniu od pozostałych cywilizacji, zasadami etycznymi, co jest wynikiem oparcia cywilizacji zachodnioeuropejskiej na religii chrześcijańskiej[357].

Preferencja zasad etycznych jako podstawy społecznej organizacji cywilizacji łacińskiej, przejawiającej się tak na płaszczyźnie prywatnej, jak i publicznej (prawo i państwo też są im podporządkowane), powoduje, iż kierujące się nimi społeczeństwo ma na uwadze w swej drodze rozwojowej nie tylko cele materialne, ale przede wszystkim te, które znacznie wykraczają poza sferę walki o byt. Chodzi więc tu nie tyle o zabezpieczenie danemu ludzkiemu zrzeszeniu bytu ekonomicznego czy politycznego, ile o praktyczne realizowanie w życiu ideałów etycznych. Stąd też w świetle powyższych fragmentów refleksji Konecznego można zdefiniować naród jako: „społeczność ludów zrzeszonych do celów spoza walki o byt". Jest to istotna cecha narodu, gdyż „walka o byt stanowi dla narodu środek jego celu. Sama ta walka nigdy narodu nie wytworzy, ani nawet z innych przyczyn wytworzonego, nie utrzyma. Gdy naród nie ma innego zajęcia, jak tylko samą walkę o byt, gdy przyświecają mu tylko same cele ekonomiczne, zbliża się do upadku"[358].

To wszakże jeszcze nie wystarcza zarówno do pełnego zdefiniowania narodu, jak i do wyeksplikowania istoty więzi narodowej. Należy zatem pojęcie narodu bardziej rozwinąć.

Traktując naród jako rozległą grupę społeczną oraz kładąc nacisk na dobrowolny charakter przynależności narodowej, Koneczny równocześnie

---

[357] *Ibid.*, s. 261–265; *O ład w historii...*, s. 41–46.

[358] Idem: *Polskie Logos a Ethos...*, t. I, s. 13.

zwraca uwagę na to, że fundamentem istnienia takiego szerokiego zakresem zrzeszenia ludzkiego jest wspólnie przez członków danego zrzeszenia dzielony paradygmat kulturowy. Bez harmonijnie ze sobą powiązanych: systemu prawa, stosunku do czasu, zespołu ludzkich wartości egzystencjalnych i religijnych, naród jako zrzeszenie obywające się bez przymusu nie mógłby istnieć. Zatem Koneczny wnioskuje, iż „naród musi cały należeć bez najmniejszych zastrzeżeń do tej samej cywilizacji. Zrzeszenie narodowe jest zrzeszeniem cywilizacyjnym”[359].

Powyższą konkluzję, zawartą dopiero w pracy *O wielości cywilizacji*, należy uzupełnić jeszcze jedną cechą narodu tamże scharakteryzowaną, a dotyczącą kwestii języka ojczystego. Koneczny nadmiernie nie eksponuje sprawy języka narodowego, jednakże uważa za stosowne uwzględnić wspólny język przy definicji narodu. Wspólnota języka jest zbyt ważką siłą integrującą i scalającą naród, by jej nie zauważyć. Sumując powyższe aspekty, naród – w myśl Konecznego – to cywilizacyjne zrzeszenie, należące wyłącznie do jednej cywilizacji (w świetle uprzednich treści należy dodać: tylko do cywilizacji łacińskiej), jest on zorganizowaniem społeczeństwa do walki o cele ponadmaterialne, ponadto posiada ojczyznę oraz wspólny język ojczysty[360].

Najistotniejszymi warunkami w tym określeniu narodu są – jak należy sądzić – dwie pierwsze z wymienionych cech. One to bowiem decydują o strukturalnej więzi narodu (jedność cywilizacyjna), jak i tworzą z niego wspólnotę kulturową (cele ponadmaterialne) o silnej wewnętrznej integracji, jakiej inne wielkie grupy społeczne nie posiadają. Charakter owej łączności narodowej, zasadzającej się – najogólniej rzecz biorąc – na sferze niematerialnej (prawo, poczucie czasu, podstawowe wartości ludzkiego życia i religia), przybiera postać psychicznej więzi – wspólnoty dzielonych przekonań, uczuć, wartości, czyli wspólnoty idei. Rysem szczególnym owej więzi jest ścisłe powiązanie ze sferą moralności, z bardzo jasno uwidaczniającą się tendencją do ujęcia jej jako formy – jak pisze J. Chałasiński – społeczno-moralnego ustroju[361].

W tym znaczeniu myśl Konecznego jest przykładem refleksji nad narodem, uprawianej w ramach wyodrębnionego przez współczesnych badaczy teoretycznego modelu kulturowego narodu[362]. Należy jednak zaznaczyć, że rozważania Konecznego w tym zakresie nie są klinicznie czyste. Podana definicja narodu uwzględnia również i cechy składające się na inne modele. Zawarcie w tej definicji pojęć ojczyzny i języka narodowego odsyła przecież wprost do możliwej wtedy

[359] Idem: *O wielości cywilizacji...*, s. 304.

[360] W takim brzmieniu Koneczny definiuje naród [w:] *Prawa dziejowe...*, s. 258; *Państwo w cywilizacji łacińskiej...*, s. 155.

[361] J. Chałasiński: *Idea narodu i idea socjalizmu w dziejach Europy nowoczesnej*, Łódź 1948, s. 10.

[362] Przykładowo J. J. Wiatr w cytowanej pozycji wymienia trzy modele narodu: kulturowy, „państwowy” i określany jako wspólnota podstawowych warunków życia. J. Kurczewska, także w cytowanej pracy, rozróżnia model właśnie kulturowy i ponadto polityczny.

analizy narodu jako wspólnoty etniczno-terytorialnej. Lecz wątek ten, w stosunku do eksponowanego, jest w pracach Konecznego jedynie zamarkowany, by traktować go z większą wagą.

Na zakończenie należy zaznaczyć jeszcze jedną ważną kwestię. Konecznianskie rozumienie narodu szczególnie podkreśla, że cywilizacja łacińska, bazując na supremacji sił duchowych – orientacji na wartości moralne preferowane przez etykę katolicką, najpełniej realizuje się poprzez narody jako makrogrupy społeczne jej tylko właściwe. W tym sensie krakowski historyk często powtarza, że „poprzez narody dopiero osiąga cywilizacja łacińska swe szczyty" lub że „poczucie narodowe jest kwiatem cywilizacji łacińskiej". Pojawia się więc w tym planie pytanie o wzajemne stosunki między narodami, różniącymi się przecież, mającymi sprzeczne nieraz z sobą aspiracje i interesy.

Zagadnienie pierwsze, wytyczone przez perspektywę tego pytania, to sprawa możliwości funkcjonowania zrzeszeń ponadnarodowych. Koneczny twierdzi, że wśród narodów, chociaż należących do tej samej cywilizacji, złączonych wspólnotą paradygmatu kulturowego, zjednoczenia ponadnarodowe, starające się tworzyć nową jakościowo grupę społeczną są, z racji niepowtarzalności poszczególnych nacji, niemożliwe; mogą natomiast istnieć co najwyżej grupowania ponadpaństwowe[363]. W tym znaczeniu chybione są nazwy takie, jak: Liga Narodów czy Organizacja Narodów Zjednoczonych – nie oddają one treści za sobą niesionych, w dokładnym zaś znaczeniu są bytem fikcyjnym.

Problem drugi to wytłumaczenie międzynarodowych, jak by się wydawało, konfliktów w Europie, które Konecznemu jako historykowi były znane aż zanadto. W tym zakresie, tłumacząc je, wychodzi od podstawowego twierdzenia swej nauki o cywilizacjach: cywilizacje są nieprzenikliwymi i antagonistycznie wobec siebie nastawionymi makrostrukturami społecznymi, które składają się z szeregu poszczególnych swych odmian, zwanych kulturami. W obrębie cywilizacji łacińskiej, i tylko tutaj, właśnie kultury (np. polska, francuska czy włoska) są utożsamiane przez Konecznego z narodami.

W narodzie – zatem – może wytworzyć się tylko pewna odmiana cywilizacji, do której ten naród należy, czyli pewna kultura[364].

Ale do konfliktów między właśnie kulturami – narodami nie przywiązuje polski historyk większej wagi. Jego uwagę przykuwają głównie starcia międzycywilizacyjne. Uważa on, że cywilizacja łacińska jest infiltrowana przez cywilizacje obce, cywilizację turańską (Rosja), bizantyńską (Niemcy) oraz cywilizację żydowską. Dopiero na tym tle interpretuje wszelkie konflikty europejskie, traktując je jako przejawy walki nie między narodami, a między cywilizacjami.

---

[363] Tym tłumaczy się sympatię, z jaką do Konecznego odnosiła się Narodowa Demokracja.
[364] F. Koneczny: *Prawa dziejowe...*, s. 255.

Zważywszy teraz na geopolityczne położenie Polski w Europie, a także na historyczne jej losy, szczególnie ten właśnie kontekst jest swoistym dopełnieniem konecznianskiej teorii narodu, jest jej ukonkretyzowaniem i zarazem rozszerzeniem. Teoria ta bowiem, zwłaszcza na przykładzie Polski, nabiera określonego kształtu, ale również odsyła na tymże przykładzie na pierwszą linię walki o zachowanie narodowości, a szerzej – na front obrony cywilizacji łacińskiej.

2. Polskie *Logos* a *Ethos*

Przed omówieniem zasygnalizowanych kwestii, należy teraz dokonać prezentacji narodu polskiego, jego walorów umysłowo-moralnych i stanu zaawansowania w rozwijaniu tzw. „kultury czynu".

Opisaniu kondycji moralno-umysłowej narodu polskiego Koneczny poświęca cały pierwszy tom pracy *Polskie Logos a Ethos*... W tym celu wprowadza tytułowe pojęcia. Cóż one oznaczają?

Koneczny zauważa, iż wyróżnikiem gatunku ludzkiego jest powszechna zdatność do myślenia i do działania, które to zdolności są – jak podkreśla – wręcz filozoficznymi koniecznościami. Są to niejako dwa bieguny, w ramach których zachodzi tak indywidualne, jak i społeczne życie ludzkie. Te dwa bieguny, wytyczające bieg ludzkich spraw, to właśnie *Logos* – myślenie i *Ethos* – działanie, a raczej twórczość. One to „stanowią o wszystkim w człowieku i we wszelkich odłamach ludzkości. Ich wzajemny stosunek urabia stosunki ludzkie. Rozum a wola, myśl a czyn, rozważanie a wykonanie – oto granice pojemności człowieczeństwa"[365]. Jednakże rodzaj ludzki różnie korzysta z tych właściwości, w które wyposażyła go natura. Działanie nie zawsze jest równe działaniu, myśl nie jest równa myśli, stąd też wzajemne stosunki między myślą a czynem. Stosunki, które decydują o kształcie życia, przybierają różne formy. Zatem pragnąc, by owe dwie dziedziny były w pełni zharmonizowane, by zapewnić przez to *optimum* rozwoju danych zbiorowości ludzkich, należy rozum i wolę skoordynować, należy działanie oprzeć na dojrzałej myśli tak, aby realizowany czyn był zawsze dokładnie przygotowany.

Powiązanie tych dwóch sfer ludzkiej egzystencji w sposób zapewniający skuteczność działania Koneczny określa mianem kultury czynu, mając tu na myśli takie działanie, które jest podejmowane świadomie i które opiera się na uprzednim namyśle, ale namyśle swoiście rozumianym. Koneczny bowiem wyróżnia dwa typy myślenia: pierwsze, odwołujące się do przyczynowości i przez to niewnoszące nic nowego – wnioski tego typu myślenia dotyczą jedynie tego, co

---

[365] Idem: *Polskie Logos a Ethos*..., t. I, s. 29.

było i tego, co ma się stać tylko siłą bezwładności; drugie, które bazując na celowości, predysponowane jest do konstruowania ideałów – celów do realizacji, czyli tworzenia nowych jakościowo faktów. Kultura czynu polega właśnie na podejmowaniu działań wykoncypowanych przez myślenie celowe. W tym znaczeniu myślenie celowe jest, jak pisze Koneczny, pomostem od rozumu do woli, stanowi łącznik *Logos* z *Ethos*, jest rękojmią harmonijnego ich związku. Kultura czynu to realizacja celów, stawianych sobie przez zbiorowości ludzkie, to przepojone rozumem i moralnością autentyczne, samodzielne tworzenie Historii, to wyraz aktywności ludzkiego bycia w świecie.

W takiej perspektywie, charakteryzując cechy narodowe Polaków, Koneczny poszukuje odpowiedzi na pytania: jakie jest polskie *Logos*, jakie jest polskie *Ethos* oraz czy Polakom przysługuje kultura czynu?

Snując refleksję nad pierwszym z pytań, Koneczny cały zakres *Logos* podzielił na sześć niezależnych od siebie obszarów, które nazwał „kategoriami kultury umysłowej". W ich skład wchodzą: 1) historyzm – to osadzenie świadomości społecznej w tradycji, czerpanie wzorów z przeszłości, to niezbędny warunek do wykształcenia więzi narodowej; 2) ludowość – to cały obszar ludowych wyobrażeń o świecie, dość istotny, gdyż to lud – jak uważa – jest tworzywem narodu; 3) oświata; 4) wysiłek umysłowy zwrócony ku wykorzystaniu bogactw naturalnych; 5) handel i 6) przemysł.

W rejestrze kategorii kultury umysłowej uderzający jest brak nauki, lecz ten zakres ludzkiej działalności został przez Konecznego zaliczony do *Ethos* – twórczości, mimo że jego elementy występują przecież i w kategoriach kultury umysłowej. Lecz obraz *Logos* służy Konecznemu do uwypuklenia myślenia, które nie jest i nie musi być oryginalnym ani twórczym. A te właśnie cechy charakteryzują twórczość (*Ethos*), między innymi więc i naukę.

W dokonanym za pomocą analizy kategorii *Logos* przeglądzie polskiej kultury umysłowej Koneczny zwraca uwagę głównie na jej dwie cechy charakterystyczne. Przejawiają się one w każdej kategorii *Logos* i stąd są traktowane jako podstawowe właściwości polskiego charakteru narodowego.

Po pierwsze, Koneczny przypisuje społeczeństwu polskiemu kierowanie się w dziedzinie życia społecznego zasadami etycznymi, co ma różnić Polaków od wszelkich innych nacji. Począwszy od wystąpienia Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji, naczelną zasadą polskiego kierowania państwem i społeczeństwem stało się wykraczanie poza własne interesy, takie działanie, które ma na celu także dobro innych, dobro nawet powszechne – jak wprost Koneczny pisze. Cała historia Polski to historia tzw. romantyzmu politycznego – stałego realizowania w praktyce nie tylko zasady poszanowania praw własnych obywateli (np. *liberum veto*), ale i innych społeczności, to także wypełnianie zasady obowiązku niesienia pomocy wszystkim jej potrzebującym. Tolerancyjność i polskie w istocie hasło „za wolność waszą i naszą" są ilustracjami tej polskiej właściwości. Dzięki kultywowaniu w Polsce historyzmu zasada etycz-

ności życia społecznego jest, zdaniem Konecznego, immanentną częścią charakteru narodowego Polaków:

Postulat etyczności życia zbiorowego stanowi istotną cechę polskości, tj. taką, bez której polskości nie będzie, boby przestała być sobą[366].

Drugim naczelnym rysem charakterologicznym narodu polskiego jest, według polskiego historyka, przepojenie społeczeństwa polskiego ideałem życia obywatelskiego, czyli troszczenia się o sprawy publiczne. Najpełniej uwidacznia się to w sferze oświaty. Chlubną tradycją w Polsce jest to, że szkoła zawsze służyła wychowaniu młodego pokolenia w duchu patriotyzmu, że miała na celu wyrobienie w Polakach społeczno-obywatelskich walorów. Przemawia za tym, szeroko przez Konecznego cytowana, polska literatura pedagogiczna i społeczno-polityczna, która zaczyna się w XV wieku i „odtąd ciągnie się bez przerwy a obficie, zwłaszcza, że należało to (i należy dotąd) do cech polskiej kultury, iż wszyscy wybitni mężowie wszelkich zawodów zajmują się sprawami wychowania"[367]. W końcu tylko na takim gruncie mogło zaistnieć zjawisko w skali światowej – pierwsze w dziejach ministerstwo oświaty: Komisja Edukacji Narodowej. Wychowanie obywatelskie i patriotyczne, opierające się na rodzimej tradycji pedagogicznej, stanowiło i stanowi specyfikę polskości. Obywatelsko zorientowana oświata to dla Polaków, jak mocno podkreśla Koneczny, niezaprzeczalny dorobek, ale i historyczny obowiązek.

Z kolei zakres *Ethos* autor *O wielości cywilizacji* podzielił między trojakiego rodzaju dziedziny twórczości: artystycznej, naukowej i politycznej.

Opisując historię osiągnięć narodu polskiego w zakresie sztuki i nauki, Koneczny dostrzega olbrzymi potencjał zdolności społeczeństwa polskiego, który wszakże niestety – nie zawsze mógł być wykorzystany. Szczególnie uwidacznia się ta niemożność na polu nauki. Koneczny wiąże poziom nauki z ogólnym stanem ekonomicznym państwa; na tej bazie wykazuje równoległość świetnych lat nauki polskiej i dobrobytu kraju, ale i związek zaniku działalności naukowej z upadkiem ekonomicznym, jak to miało miejsce np. w XVII wieku. Stąd pisze:

Zdolności są w świecie intelektu sednem wszelkiej sprawy, ale same z siebie nie wydadzą dalszego ciągu, jeżeli nie otrzymują pomocy z zewnątrz, od okoliczności z innych dziedzin życia zbiorowego[368].

Najwyżej ze wszelkich aspektów twórczości narodu polskiego Koneczny ocenia politykę. Politykę określa jako sztukę wykonywania zamiarów, dotyczących ogółu lub też po prostu jako sztukę wcielania w życie ideałów. W tym też

[366] *Ibid.*, s. 42.
[367] *Ibid.*, s. 146.
[368] *Ibid.*, s. 275.

znaczeniu „polityka jest szczytem *Ethos* ludzkiego". Na płaszczyźnie tej Polska odnosiła, w jego opinii, wielkie i niepodważalne sukcesy mniej więcej do XVII wieku. Cechami tej działalności było przywiązywanie takiej samej wagi do sfery społecznej i państwowej, a także oparcia jej na zasadach etycznych, co stało w zdecydowanej opozycji do politycznej praktyki ówczesnej Europy. Właściwości te wzmacniały siły państwa, przynosiły efekty tak propagandowe, jak i dyplomatyczne, nie mówiąc już o militarnych. To właśnie dzięki tym cechom Polska wypracowała swoiste dla siebie urządzenia życia publicznego, które były przedsięwzięciem pionierskim w ówczesnym świecie i zarazem określały to, co powinno być nazwane polską szkołą polityczną. Do owych instytucji życia społecznego, na trwale związanych z polskim charakterem narodowym, Koneczny zalicza: wolność obywatelską, rozwiniętą samorządność oraz system unii politycznej jako formy związku politycznego kilku narodów. I chociaż lata zaborów zdecydowanie nie sprzyjały tej stronie *Ethos* Polaków, to w myśl Konecznego cechy te nadal tkwią w centrum świadomości społeczeństwa Polski już niepodległej.

Powyższe rozważania nad stanem umysłowo-moralnym polskiego społeczeństwa tchną niezaprzeczalnym optymizmem. W ich świetle Polacy są narodowością wyjątkową i przodującą wśród innych rozlicznych przymiotami. Tonacja taka jest trwałym rysem refleksji Konecznego, stąd i zrozumiałe staje się prawie niedostrzeganie przez niego przywar narodowych, co może zadziwić, gdy pamięta się o bardzo – w czasie budowy niepodległej Polski – żywej dyskusji nad polskim charakterem narodowym, w której nurt krytyczny zajmował niepoślednie miejsce. Koneczny, co prawda, konstatuje istnienie wad, pisząc, że trzy główne grzechy Polaków to: marnotrawstwo umysłów i genialnych pomysłów, niechęć do nauki rodzimych dziejów i brak miłości języka ojczystego, ale i też wyraźnie je bagatelizuje, uważając, że nie są one właściwościami istotnymi dla polskiego charakteru narodowego, a co najwyżej efektem czasowego tylko pobłądzenia[369].

Jak zatem przy takim potencjale ludzkim stała się możliwa klęska narodowa, wymazująca Polskę na ponad 100 lat z mapy politycznej Europy? Winą za ten stan rzeczy Koneczny obarcza, w swojej interpretacji historii Polski, czasy znacznie poprzedzające rozbiory, gdyż sięgające jeszcze lat panowania Zygmunta III Wazy. Od tej chwili bowiem wyraźnie daje się obserwować, jak twierdzi Koneczny, zanik kultury czynu, stopniowy rozpad ścisłej w latach poprzednich więzi *Logos* z *Ethos*; rozpad, którego kulminacyjnym momentem były lata saskie, a pośrednim skutkiem właśnie utrata niepodległości. Przecież gdzie nie ma harmonii i współpracy między wszystkimi dziedzinami życia społecznego, między – najogólniej – *Logos* a *Ethos*, gdzie nie ma miejsca na kulturę czynu, wszędzie tam – jak głosi historiozoficzne prawo współmierności – orga-

[369] Idem: *Prawa dziejowe...*, s. 316–319.

nizacja społeczna rozluźnia się. Następuje rozprzężenie i upadek wszelkich jej postaci występowania – państwa, ekonomiki czy kultury. Polska swą historią tragicznie dowiodła słuszności tegoż prawa.

Na podstawie historii Polski Koneczny dowodzi, iż mimo charakterologicznych predyspozycji naród polski zatracił kulturę czynu, skąd wzięły się wszystkie jego historyczne dramaty. Ale zarazem analizy, zawarte w *Polskie Logos a Ethos...*, mają jeszcze inną wymowę niż jedynie opisanie moralno-umysłowej kondycji Polaków. Książka Konecznego, napisana u zarania na nowo wolnej Polski, chce natchnąć Polaków ufnością we własne siły i zdolności, gwarantujące im odegranie jeszcze raz jednej z głównych ról w Europie – przynajmniej takiej, jaką mieli w XV i XVI wieku. Równocześnie intencją jej autora jest nawoływanie o niegdyś utraconą kulturę czynu, o ponowne zespolenie w jedność *Logos* i *Ethos*; w tym tylko wypadku Polska może odzyskać należne jej znaczenie w Europie.

3. Polska a konfrontacja cywilizacyjna

Warunek współbieżności *Logos* i *Ethos* oraz kultura czynu nie przesądza wyłącznie o sile społeczeństwa i państwa polskiego. Zasady te, co prawda, są niezmiernie ważne, ale wchodzą one w zakres problematyki wyższego rzędu, dotyczącej mianowicie dziejów powszechnych. Stąd też cały drugi tom pracy *Polskie Logos a Ethos...* Koneczny poświęca „kwestii polskiej", rzutowanej na obszar, na którym obowiązują najogólniejsze prawa historiozoficzne – na arenę konfrontacji cywilizacyjnej.

Przodującego miejsca Polski na tej płaszczyźnie nie da się w jakikolwiek sposób przecenić. Wystarczy tu chociażby pamiętać o roli Polski w stworzeniu, zdaniem Konecznego, po raz pierwszy w Europie modelu takiej relacji między państwem a społeczeństwem, w którym prymatem było obdarzane społeczeństwo. Efektem tego było stworzenie warunków do powstania narodów. Myśl o inicjującej roli Polski w procesie narodowotwórczym Europy – idea narodu, jak utrzymuje Koneczny, już w pełni ukształtowana pojawiła się w Polsce w XIV wieku, za czasów Władysława Łokietka – jest z pewnością kontrowersyjna, szczególnie dla badaczy świadomości narodowej[370]. Niemniej przy koneczniańskim rozumieniu narodu i warunków go kształtujących wydaje się słuszna.

Nie tu jednak tkwi znaczenie Polski, gdy spojrzymy na nią z perspektywy dziejowej. Otóż Koneczny akcentuje fakt geopolitycznego położenia Polski, które – jak pisze – „[...] stawia nas wobec historycznego dylematu, że musimy być

[370] Niemniej jednak teza ta jest broniona przez np. R. Grodeckiego [w:] *Powstanie polskiej świadomości narodowej na przełomie XIII i XIV wieku*, „Przegląd Współczesny", t. 52/1935; informacja za J. Chałasińskim, *op. cit.*

wybitnym narodem historycznym albo zupełnym zerem"[371]. Otóż Polska usytuowana jest, po pierwsze – na rubieży cywilizacyjnego kręgu wyrosłego na bazie kultury śródziemnomorskiej; po drugie – już od wieku X Polska była walczącym przedmurzem wiary katolickiej, przedmurzem nadbudowującej się na nim cywilizacji łacińskiej; po trzecie – na jej terenie, wskutek otoczenia Polski przez wrogie jej cywilizacje, znajdowały się i krzyżowały wpływy cywilizacji obcych – turańskiej, bizantyńskiej i żydowskiej; po czwarte – z racji takiego usytuowania Polska była swoistym „poletkiem doświadczalnym" historii, na którym można było obserwować wyniki cywilizacyjnej konfrontacji. Z tych właśnie względów Koneczny raz po raz uporczywie snuje myśl, że Polska Europie jest niezbędna, że w interesie Europy, szerzej – cywilizacji łacińskiej, jest udzielenie Polsce wszechstronnej pomocy w nieustannej walce, jaką toczy z naporem innych cywilizacji.

Sformułowane przez siebie prawo ekspansji cywilizacji Koneczny, z powyższych względów, szczególnie egzemplifikuje faktami z historii Polski; rzeczywiście, w historii tej jest niemało przykładów zmagań z przeciwnikami różniącymi się mentalnością od tego, do czego Polacy byli przyzwyczajeni, że wniosek o odrębności cywilizacyjnej nasuwał się sam. Wystarczy tu przypomnieć chociażby walki z plemionami tatarskimi, Turkami czy Krzyżakami, które Koneczny rozpatruje jako starcia między cywilizacją zachodnioeuropejską a turańską i bizantyńską. W takim ujęciu Polska staje się polem bitwy między cywilizacją zachodnią a – najogólniej – cywilizacjami prącymi ze Wschodu (bizantynizm niemiecki jest pokłosiem zorientalizowanego Cesarstwa Wschodniorzymskiego). Jest to odwieczna walka, która stanowi wręcz, co Koneczny często podkreśla, oś całej historii powszechnej – nadaje to Polsce w historii jeszcze większego znaczenia.

Ten podstawowy w dziejach konflikt między Wschodem a Zachodem ma jeszcze jedno oblicze. Sąsiedztwo dwóch różnych cywilizacji zawsze może zrodzić pokusę połączenia się i utworzenia swoistej syntezy cywilizacyjnej. Pokusa taka stała się udziałem Polski. Po udanej unii z Litwą w polskim *Logos* w XVI wieku wykluła się myśl o połączeniu się takąż unią z państwem moskiewskim, należącym do cywilizacji turańskiej. Orientacja taka przyniosła Polsce klęskę. Z jednej bowiem strony zamierzenia te spełzły na niczym – łączyć się mogą przecież tylko kultury współmierne, zaś „[...] pomiędzy Moskwą a dążącą do unii Polską zaszło głębokie nieporozumienie. Tendencje polskie rozumiano w sposób taki, jakoby Litwa i Polska pragnęły poddać się carowi i być wcielone do państwa moskiewskiego. Takie rozumienie rzeczy wypływało zaś wcale nie ze złośliwości politycznej, lecz przez prostą konsekwencję pewnego sposobu widzenia rzeczy w obrębie kultury słowiańsko-turańskiej. Kultura owa nie pojmuje rozmaitości w życiu zbiorowym (autonomii, federacji, unii); nie pojmuje organizacji życia

[371] F. Koneczny: *Prawa dziejowe...*, s. 312.

zbiorowego inaczej, jak poprzez jednostajność"[372]. Z drugiej natomiast strony, nakierowanie się Rzeczpospolitej na Wschód przyniosło w rezultacie to, co Koneczny określa mianem cywilizacyjnego przemieszania:

Odsiecz wiedeńska, jakby ostatni na długie czasy poryw ducha narodowego, po czym nastąpiła bezmyślna apatia czasów saskich, owych czasów wybitnie kontuszowych. Nie zachodnie, lecz wschodnie cechy wypływają na powierzchnię polskiego życia wraz ze wschodnim strojem: lenistwo, obojętność na jutro, swarliwość, prywata. Istny obraz orientu: Polski tego okresu nikt chyba nie pomówi o cywilizację zachodnią! [...] Nie należeliśmy wówczas ani do europejskiego ruchu umysłowego, ni do kombinacji politycznych Zachodu. Przeciętny Polak nie wiedział zgoła, co na Zachodzie się dzieje. Toteż doszło do tego, iż zaczęto kombinować bez nas, aż nas ta orientalna bierność doprowadziła do rozbiorów[373].

Według Konecznego los taki lub zbliżony spotka każde społeczeństwo podejmujące próby cywilizacyjnej syntezy lub życia w różnocywilizacyjnych konglomeratach. Syntezy cywilizacji nie są możliwe, mieszanki cywilizacyjne są niezmiernie szkodliwe dla społecznej organizacji ludzkich zbiorowości – oto dwa główne historiozoficzne prawa Konecznego nauki o wielości cywilizacji.

Dopiero ten plan, plan cywilizacyjnej konfrontacji, w pełni wyjaśnia, zdaniem polskiego historyka, losy narodu polskiego. To właśnie nieprzestrzeganie praw dziejowych przez społeczeństwo polskie w XVI wieku spowodowało upadek kultury czynu, rozkład jedności *Logos* i *Ethos*, a w konsekwencji – utratę niepodległości i niebezpieczeństwo nie tylko polegające na odejściu od cywilizacji łacińskiej, ale i zupełnego fizycznego unicestwienia narodu polskiego.

4. O cywilizacyjną jedność Polski

Powyższe wątki, tworzące w sumie niezwykle interesującą neomesjanistyczną interpretację historii Polski, służą Konecznemu do udzielania przestróg i rad, których na kartach wszelkich swych tekstów poświęconych Polsce, Polakom nie szczędzi. Ich przesłanie jest jedno: *historia est magistra vitae*, więc bogaci w doświadczenia, wyposażeni – co najważniejsze – w znajomość najogólniejszych praw dziejowych Polacy nie powinni już popełniać błędów podobnych do tych z przeszłości, powinni natomiast wszystkie swe wysiłki skierować na to, by zająć w Europie poczesne miejsce. Pozycja taka jest Polsce należna, i to nie tylko ze względu na jej znaczenie w przeszłości, ale przede wszystkim z powodu celu, jaki ma do zrealizowania w najbliższej przyszłości.

Wprowadzając do rozważań historycznych pojęcie celu, Koneczny pisze:

---

[372] Idem: *Polskie Logos a Ethos...*, t. II, s. 28.
[373] *Ibid.*, s. 24.

[...] cel musi być oparty na znaczeniu, a więc pozostawać w związku z tym, że to od nas zależy, czy cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna szerzyć się będzie na Wschód [...], że w razie rozłamu cywilizacyjnego w Polsce zwiększy się niebezpieczeństwo pokonania cywilizacji łacińskiej przez inną. U nas spadek cywilizacji łacińskiej byłby jednak równoznaczny z upadkiem narodowości[374].

Natomiast nieco później, w *Prawach dziejowych,* dodaje:

[...] wszelka działalność zwrócona przeciw cywilizacji łacińskiej jest antynarodową [...] patriotyczną w znaczeniu pozytywnym może być tylko działalność współmierna z cywilizacją łacińską[375].

Zatem celem Polski jest jedno: jej obowiązkiem jest dochowanie wierności swej cywilizacyjnej przynależności.

Uwzględnianie tego celu gwarantuje Polsce zachowanie tożsamości kulturowej i narodowej, jak i odegranie na terenie Europy roli przynajmniej takiej, jaką spełniała do XVII wieku. Jest to jednak zadanie bardzo trudne. Koneczny nieustannie podkreśla zagrożenie Polski, którego przyczyną są wysiłki cywilizacji turańskiej, żydowskiej i bizantyńskiej zmierzające do zasiedlenia się na jej obszarze. Taka perspektywa, zdaniem krakowskiego profesora, musi przesądzać o kierunkach działalności społeczeństwa polskiego w czasie decydującym o przyszłym kształcie niepodległej po latach zaboru Polski.

Po pierwsze więc Polska musi stać się społeczeństwem cywilizacyjnie jednolitym – nie można być cywilizowanym na dwa sposoby jednocześnie, jak głosi najwyższe prawo dziejowe. Z uwagi na przeszłość narodu polskiego jednolitość owa staje się możliwa jedynie na gruncie cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Wtedy też tylko, zdaniem polskiego historyka, Polacy będą mogli zachować swą narodowość.

Po drugie, tylko silna, jednolita cywilizacyjnie Polska może sprostać swej historycznej misji – obronie Zachodu przed Orientem. W interesie Europy jest więc uczynienie z Polski wschodniej placówki wiary chrześcijańskiej i opartej na niej cywilizacji łacińskiej. W akcentowaniu tego momentu przejawia się specyficzny neomesjanizm autora *O wielości cywilizacji.*

Po trzecie – co Koneczny podkreśla – celem Polaków jest także przekonywanie Zachodu w kwestii konieczności uetycznienia wszelkich form życia społecznego. Kierowanie się zasadami etycznymi w życiu społecznym, rozstrzyganie w etycznym duchu o kształcie wzajemnych stosunków między społeczeństwem a państwem zawsze jest źródłem potęgi cywilizacji. Właśnie potęga Polski w wiekach XV–XVI oparta była na takich podstawach. Przejawiało się to między innymi w przeciwstawianiu się Wschodowi nie militarnie, lecz ekspansją kulturową. Stąd biorą się apele krakowskiego historyka o uetycznienie cywilizacji łacińskiej – jedynego sposobu przezwyciężenia kryzysu, jaki przechodzi.

---

[374] *Ibid.*, s. 291.

[375] *Ibid.*, a także *Prawa dziejowe...*, s. 64.

Przede wszystkim jednak celem Polski obarczonej bogatym doświadczeniem historycznym jest – jak pisze Koneczny w partiach końcowych *Polskie Logos a Ethos...* – uświadomienie Europie najogólniejszego prawa historiozoficznego, ukoronowania koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego:

Wołajmy na całą Europę: nie można być cywilizowanym na dwa sposoby! Jeżeli powiedzie się nam przekonać o tym opinię publiczną zachodniej Europy, pozyszczemy zasługę europejskiej miary, nie mniejszą od dawnych, od bitwy legnickiej, od odsieczy wiedeńskiej, ocalimy jeszcze raz cywilizację zachodnioeuropejską[376].

[376] Idem: *Polskie Logos a Ethos...*, t. II, s. 294.

Zakończenie

Koneczny a Spengler, Toynbee, Bagby i Huntington

Podstawowym zamierzeniem niniejszej rozprawy była prezentacja nauki o wielości cywilizacji Feliksa Konecznego. Przedsięwzięcie to miało aspirację – poprzez uwzględnienie możliwie wszystkich aspektów koncepcji polskiego historyka oraz wszelkich materiałów źródłowych – uzupełnienia historii dwudziestowiecznej polskiej myśli społecznej całościowym opracowaniem refleksji krakowskiego profesora nad światem człowieka.

Przedstawienie koncepcji wielości cywilizacji zostało dokonane w postaci trzyczęściowego opisu świata społecznego. Każda część tego opisu dotyczy innego aspektu społecznej rzeczywistości: pluralistycznej struktury społecznej gatunku ludzkiego, osadzonej na aksjologiczno-normatywnym fundamencie, rozwoju wyodrębnionych makrostruktur, w ramach których mają miejsce procesy powstawania różnic i wielości cywilizacji oraz najogólniejszych praw dziejowych nadających sens przebiegowi procesu historycznego. W przypadku skupienia uwagi wyłącznie na jednym z owych aspektów (szczególnie socjologicznym lub historiozoficznym), co charakteryzuje dotychczasowe opracowania poświęcone idei wielości cywilizacji, niejasny staje się główny cel nauki o cywilizacji: przeprowadzenie syntezy historycznej, czyli zbudowanie takiego obrazu historii powszechnej, który – porządkując wszelkie fakty historyczne – ustala ostateczny podmiot historii, określa jego strukturalno-rozwojową charakterystykę i konstatuje najogólniejsze zasady jego wewnętrznego funkcjonowania. Zatem warunkiem zaprezentowania koncepcji Konecznego jest równorzędna ekspozycja trzech jego punktów widzenia na rzeczywistość społeczną. Zawarta natomiast w rozprawie kolejność poszczególnych części opisu społecznego świata jest rezultatem trzymania się logiki wywodu polskiego historyka, który stopniowo – na drodze opisu cywilizacji i płaszczyzn występowania cywilizacyjnego zróżnicowania – dochodzi do historiozofii.

Trzy części opisu społecznego świata stanowią główne ogniwa wewnętrznego schematu rozprawy, który był wypełniany także treściami związanymi z nauką

o cywilizacji nieco luźniej. Głównie chodzi tu o refleksją Konecznego nad historią Polski i cechami narodowymi Polaków. Zagadnienie to, uchodzące niekiedy za autonomiczną kwestię[377], w ramach rozprawy zostało rozpatrzone na tle idei wielości cywilizacji. Tylko bowiem w takim kontekście zrozumiały staje się głoszony przez Konecznego swoisty neomesjanizm, wyznaczający Polakom przodującą rolę w procesie dziejowym. Dlatego też, mając na uwadze całokształt koncepcji autora *O wielości cywilizacji,* zamieszczenie rozdziału dotyczącego „sprawy Polski" było krokiem niezbędnym.

Prezentacja całości nauki o cywilizacji była możliwa w wyniku oparcia jej na pracach polskiego historyka, tyczących się idei pluralizmu cywilizacyjnego, wydanych przed 1939 rokiem oraz zwłaszcza tych powojennych, które ukazały się za granicami Polski. Niniejsza rozprawa w przedstawianiu myśli Konecznego usiłowała uwzględniać jak najszerszą bazę źródłową. Umożliwiła ona sprecyzowanie analiz autora *O ład w historii* w zakresie opisu struktury społecznej (np.: w kwestii powstania państwa i przeciwstawiania państwu totalitarnemu państwa obywatelskiego), jak i poszerzenie wykładni – ukoronowania nauki o cywilizacji – sześciu praw dziejowych. Słowem, pozwoliła zapoznać się z pełnym dorobkiem krakowskiego profesora w dziedzinie badań społecznych. Stąd też wynikła wzmiankowana aspiracja kompletnego przedstawienia koncepcji wielości cywilizacji.

W tytule rozprawy zostało sformułowane założenie głoszące, iż refleksja Konecznego nad społecznym światem jest filozofią społeczną. Mimo iż celem polskiego historyka było odkrycie ostatecznych reguł rządzących procesem historycznym, przeważającą część swego wysiłku obrócił on na opisanie struktury rodzaju ludzkiego, zasad tworzenia i integracji makrostruktur społecznych oraz przyczyn i obszarów cywilizacyjnej wielości i różnorodności. W trakcie realizacji tego zadania sporo wysiłku poświęcił też wyjaśnianiu roli, jaką w cywilizacyjnie zróżnicowanym świecie człowieka odgrywają zjawiska społeczne, takie jak: prawo, moralność, religia czy państwo. W związku z takim zakresem rozważań Konecznego, jego analizy różnych aspektów rzeczywistości społecznej można podporządkować socjologicznemu (np. w opisie cywilizacji jako całości społeczno-kulturowej), antropologicznemu (np. w kwestii rozwoju od ustroju rodowego do społeczeństwa) czy też historiozoficznemu (w przypadku praw dziejowych) punktowi widzenia. Ponadto rozpatrywanie przez autora *Rozwoju moralności* zagadnień dotyczących np. instytucji państwa, moralności, języka lub religii, czyli kulturotwórczych czynności człowieka, pozwala zakwalifikować niektóre wątki jego twórczości do obszaru zainteresowań filozofii kultury. Wszystkie te jednak poszczególne analizy rzeczywistości społecznej, dokonywane przez polskiego historyka i możliwe do wyróżnienia w ramach

[377] Por. K. Grzybowski: *Feliks Koneczny,* [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy,* Ossolineum 1971.

wielu nauk społecznych na zasadzie wspólnoty przedmiotu, łączy jednolita perspektywa epistemologiczna. Konecznemu chodziło przede wszystkim o odsłonięcie najistotniejszych przyczyn istnienia więzi społecznej i grup społecznych (cywilizacji), płaszczyzn różnicujących cywilizacyjnie rodzaj ludzki oraz praw dziejowych wyznaczających sens dziejów. Temu w istocie celowi podporządkowane były wszelkie jego rozważania. W pełni też ów filozoficzny punkt widzenia został uwzględniony w rozprawie. Przejawiało się to szczególnie w eksponowaniu zagadnień w rodzaju: *quincunx* jako *eidos* społeczeństwa ludzkiego, źródła cywilizacyjnego zróżnicowania czy pluralizmu cywilizacyjnego i sensu dziejów – zwracających uwagę na poszukiwanie przez Konecznego fundamentalnych zasad rzeczywistości społecznej.

Nauka o cywilizacji jako refleksja o filozoficznym wymiarze jest w powyższym kontekście bliska filozofii kultury i historiozofii. Jednakże ze względu na aspekt swych zainteresowań nie utożsamia się z tymi dyscyplinami. Zajmuje się ona przede wszystkim grupą społeczną w przekroju strukturalnym i historycznym; filozofia kultury zaś nastawiona jest na badanie wytworów kulturotwórczych czynności człowieka, historiozofia natomiast podejmuje refleksję jedynie nad dziejami. W takim ujęciu nauka o cywilizacji zakresem swych zainteresowań obejmuje obszary penetrowane przez filozofię kultury i filozofię dziejów. Tym samym zakres badawczy rozważań Konecznego umiejscawia jego koncepcję w ramach najpojemniejszej refleksji nad społeczeństwem. Z uwagi zaś na epistemologiczną perspektywę nauka o cywilizacji może być ujmowana wyłącznie jako przykład filozofii społecznej.

Następna zasadnicza idea, której podporządkowana była rozprawa, dotyczyła systemowego charakteru koncepcji wielości cywilizacji. Wokół niej skupiały się wszelkie zagadnienia służące wykazaniu, że nauka o cywilizacji jest teorią, czyli spójnym metodologicznie i pojęciowo systemem twierdzeń uniwersalnych, opisujących klasę społecznie wyróżnionych obiektów – cywilizacji. Zadanie to spełniały passusy poświęcone prezentacji przyjmowanych przez Konecznego metodologicznych i światopoglądowych założeń nauki o cywilizacji. Odsłaniały one w sumie podstawy filozoficzne (np. w postaci teoriopoznawczego empiryzmu, ontologicznego antynaturalizmu czy antropologicznego dualizmu) refleksji autora *Praw dziejowych* nad społeczną rzeczywistością, których przyjęcie i uwzględnianie świadczy o jego teoretycznej świadomości w konstruowaniu wizji pluralistycznej cywilizacyjnie ludzkości. Przede wszystkim jednak niniejsze zamierzenie zrealizowane było poprzez porządek wprowadzenia i eksplikowania poszczególnych kategorii opisujących świat człowieka. Porządek ten z jednej strony uwidaczniał koherencję wszystkich używanych przez Konecznego kategorii związanych celem opisania społecznego świata. Z drugiej natomiast zwracał uwagę na kolejność „pojawienia się" kategorii ściśle spełniających logikę opisania rzeczywistości społecznej – od szczegółów do uogólnień (jak np. w przypadku cywilizacji jako metody życia zbiorowego) i tym samym for-

mułujących twierdzenia, które nie odnoszą się do faktów jednostkowych, a dotyczą ogólnych zależności. W uzyskanej w powyższy sposób perspektywie potwierdzone zostało więc wstępne założenie rozprawy, przyjmujące, że nauka o cywilizacji jest opisowo-wyjaśniającą teorią społecznego świata.

Założenie dotyczące systemowego charakteru nauki o cywilizacji przesądziło w zasadzie o sposobie jej prezentacji. Wszelkie niedostatecznie przez Konecznego wyjaśnione kwestie (jak np. w przypadku określenia *quincunx*), niezbędne w przedstawieniu koncepcji wielości cywilizacji, zostały w rozprawie dopełnione interpretacjami, w których starano się uwzględniać ogólne podstawy nauki o cywilizacji. W rekonstrukcji myśli polskiego historyka miały miejsce także próby reinterpretacji niektórych jej wątków w kategoriach współczesnych (np. w przypadku cywilizacji). Procedury takie miały na celu najpełniejsze przedstawienie idei wielości cywilizacji. Jednocześnie nie zabrakło też krytycznych uwag wskazujących na niedopracowane strony nauki o cywilizacji, jak i jej wewnętrzne antynomie (np. postulowany uniwersalizm nauki o cywilizacji a jej w istocie łacińskocentryczny wymiar).

W celu usytuowania koncepcji wielości cywilizacji w ramach filozofii społecznej oraz oceny jej znaczenia pożądane jest zestawienie zasadniczych podobieństw i różnic nauki o cywilizacji z innymi teoriami dzielącymi ludzkość na autonomiczne makrostruktury społeczne. Do najbardziej znanych wśród nich należy zaliczyć „morfologię dziejów świata" Oswalda Spenglera, studium historii Arnolda Toynbeego, cywilizacyjną komparastykę Philipa Bagby'ego oraz głośną ostatnimi laty koncepcję rozbicia cywilizacyjnego ludzkości Samuela P. Huntingtona.

Podstawowa różnica między teoriami Konecznego a Spenglera – tworzącego swą „morfologię dziejów świata" prawie równolegle do czasów formułowania nauki o cywilizacji – dotyczy pojmowania podmiotu historii. Dla Konecznego cywilizacja jest kategorią empirystyczną, ustaloną w wyniku badań indukcyjnych. Natomiast pojęcie „kultury" Spenglera, synonimiczne z konecznianską „cywilizacją"[378], oznacza wyraz odrębnej duszy – stąd występuje i u niego pluralistyczny obraz rzeczywistości społecznej: „widzę panoramę wielości kultur [...] narzucających ludzkości swój materiał i swą własną formę kultur, z których każda ma swą własną ideę, własne namiętności, własne życie, wolę, uczucie, własną śmierć"[379]. Na tej podstawie autor *Zmierzchu Zachodu*, pisząc o „świecie jako dziejach", że „nie idzie o to, czym są uchwytne fakty dziejowe same w so-

[378] Spenglerowskie pojęcie „kultury" oznacza to samo co Konecznego „cywilizacja" – wielkie autonomiczne całości społeczne fundowane na bazie wspólnych idei i wartości. Jedyną różnicą jest naturalistyczne ich traktowanie przez Spenglera, antynaturalistyczne zaś przez Konecznego. Spengler ponadto posługiwał się terminem „cywilizacja" w sensie określenia okresu schyłkowego kultury, podczas gdy u Konecznego „kultura" oznaczała część składową cywilizacji.

[379] O. Spengler: *Zadania filozofii dziejów*, [w:] A. Kołakowski: *Spengler*, Warszawa 1981, s. 183.

bie, lecz co znaczą, co wskazują one przez swe pojawienie się"[380], wszelkie zjawiska świata społecznego interpretuje jako formy manifestacji dusz ośmiu kultur: babilońskiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej, antycznej, zachodnioeuropejskiej i rosyjskiej. Jednak czym jest w istocie owa dusza poszczególnych kultur, Spengler nie tłumaczy. Koncentruje się on głównie na poszukiwaniu między kulturami związków homologicznych i analogicznych. Właśnie nieuwzględnianie przez niemieckiego historiozofa bazy kulturowych faktów, pozwalającej precyzyjnie określić kryteria wyróżnienia powyższych ośmiu kultur oraz ich morfologicznego zastawienia, powoduje, iż Koneczny zarzuca Spenglerowi arbitralność w konstruowaniu schematu dziejów[381].

Twórca nauki o cywilizacji krytykuje też naturalizm Spenglera, dla którego kultury (cywilizacje) są organizmami rozwijającymi się analogicznie do świata biologicznego i które ulegają diachronicznej regularności tysiącletniego cyklu. Wychodząc z antynaturalistycznych pozycji, krakowski historyk uważa, że doszukiwanie się takich prawidłowości jest metodologicznie nieuprawnione; cywilizacja nie jest organizmem i z tego powodu nie obowiązują jej jakiekolwiek czasowe prawidłowości. Koncepcje Konecznego i Spenglera dzieli ponadto liczba uwzględnianych przez nich cywilizacji. Polski uczony na przestrzeni dziejów znajduje ich 22, niemiecki uczony tylko 8[382]. Przy utożsamieniu spenglerowskich kultur: rosyjskiej, meksykańskiej, i antycznej z cywilizacjami Konecznego, odpowiednio: turańską, Azteków i łącznie – spartańską, attycką, hellenistyczną i rzymską, otrzymujemy na gruncie nauki o cywilizacji i tak znacznie bogatszy obraz różnorodności cywilizacyjnej.

Mimo tych różnic istnieją wszakże podobieństwa między nauką o cywilizacji a „morfologią dziejów świata". Podobieństwa te zresztą można i należy rozciągnąć na wszelkie inne teorie wprowadzające wielkie, autonomiczne względem innych, makrostruktury społeczne, które mają pełnić funkcję zasadniczego podmiotu historii. Po pierwsze, w rozważaniach tych znika pojęcie ludzkości, staje się ono jedynie hipostazą. W tym sensie Spengler pisze, iż „ludzkość nie istnieje ani historycznie, ani socjologicznie"[383], mając tutaj na myśli występowanie w dziejach jedynie wyodrębnionych całości ludzkości – kultur czy też cywilizacji. Po drugie, charakterystyka podmiotu procesu historycznego jest w obu przypadkach identyczna. Obaj myśliciele traktują cywilizacje (kultury) jako autonomiczne całości społeczne, niepodatne na przenikanie idei i wytwarzające w świadomości członków poszczególnych cywilizacji zinternalizowany taki system idei i wartości, który dla reprezentantów innych cywilizacji (kultur) jest zupełnie niezrozumiały. Konsekwencją tej

---

[380] *Ibid.*, s. 174.
[381] Patrz F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 35.
[382] Patrz: O. Spengler, *op. cit.*, s. 182; F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 19.
[383] *Ibid.*, s. 18.

ostatniej cechy jest zupełny brak możliwości międzycywilizacyjnego kontaktu poprzez wymianę idei (wbrew dyfuzjonizmowi). Zetknięcie się dwóch lub więcej cywilizacji przeradza się zawsze w ideowe konflikty i militarne starcia. Po trzecie, wspólne polskiemu i niemieckiemu historykowi jest przeświadczenie o braku dziejowego sensu istnienia cywilizacji. Istnienie ich nie tłumaczy się żadnymi względami, one po prostu są, „wzrastają we wzniosłej bezcelowości, jak kwiaty na polu"[384] – pisze Spengler w duchu bliskim Konecznemu. Stąd też nie poszukują oni ponadcywilizacyjnego celu egzystencji cywilizacji (kultur), ani też (zewnętrznych) transcendentnych zasad ich narodzin lub unicestwienia. Pragną oni wyśledzić jedynie prawidłowości procesu dziejowego, którego podmiotem są cywilizacje.

Można więc rzec, że najogólniejsza optyka historii powszechnej jest wspólna Konecznemu i Spenglerowi, różnice zaś wywodzą się z przyjmowanych przez nich założeń wyjściowych.

O wiele więcej punktów stycznych z nauką o cywilizacji Konecznego niż koncepcja autora *Zmierzchu Zachodu* ma studium historii A. Toynbeego. Twórczość obu tych historyków łączy identyczne traktowanie historii powszechnej, którą – jak uważają – można ująć jedynie przy pomocy kategorii cywilizacji. W tym sensie Koneczny formułuje program nauki o cywilizacji jako podstawy refleksji nad dziejami, zaś Toynbee stwierdza:

> Mówiąc o cywilizacji, mam na myśli najmniejszą jednostkę badań historycznych, do jakiej dociera się próbując zrozumieć historię własnego kraju[385].

Cywilizacja w ich ujęciu jest więc zasadniczym podmiotem dziejów i wszelkie bez wyjątku badania historyczne muszą się na niej opierać; w przeciwnym razie uprawianie historii powszechnej byłoby niemożliwe, zaś dzieje ludzkie – niezrozumiałe. Wspólne też dla Toynbeego i Konecznego jest antynaturalistyczne, antyspenglerowskie nastawienie wobec cywilizacji. Uważają oni, że historia poszczególnych cywilizacji jest nieporównywalna do innych, że w każdym z osobna przypadku dzieje cywilizacji są niepowtarzalne. Twierdzenie takie jest wynikiem empirycznego, indukcyjnego podejścia do materiału faktograficznego obu historyków, na bazie którego nie mogą oni i nie chcą formułować określonych faz rozwoju cywilizacji. Dający się wyczytać z ich koncepcji trend rozwojowy wszystkich cywilizacji – szczególnie widoczny u Toynbeego w cyklu: *„challenge – and – response"*, *„withdrwal – and – return"* i *„breakdown"* – nie jest wszakże obiektywną prawidłowością, lecz jedynie możliwością.

> Historia zawiera zawsze pewne kwantum niepewności, niewiedzy [...] istota „wyzwania i odpowiedzi" nigdy nie musi być taka sama, jak to miało miejsce w przeszłości. Jeśli tak, to istnieje możliwość prowadzenia dialogu *challenge – and – response ad infinitum*[386].

[384] O. Spengler, *op. cit.*, s. 183.

[385] A. Toynbee: *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1988, s. 98.

[386] Kwestię tę podnosi G. Jastrzębska: *Studium historii A. Toynbeego*, [w:] *Problemy filozofii historii*, Wrocław 1974, s. 104–105.

W tym kontekście, przeciwstawiając się „biologizmowi w historii", Koneczny pisze:

Zanik jakiejkolwiek cywilizacji nie jest bynajmniej koniecznością dziejową [...]. Przyczyny każdego upadku muszą być badane osobno[387].

Kolejnym podobieństwem koncepcji polskiego i angielskiego teoretyka cywilizacji jest ujmowanie przez nich przyczyn rozkładu cywilizacji. Dla Konecznego cywilizacja upada, gdy na jej gruncie przestaje obowiązywać zasada współmierności pomiędzy elementami ją tworzącymi: *quincunx*, prawem, czasomiernictwem, religią i moralnością; słowem, gdy następuje rozpad określonego paradygmatu kulturowego, pociągający za sobą rozprzężenie struktury społecznej określonej cywilizacji. Natomiast zdaniem Toynbeego cywilizacja ginie, gdy następuje dezintegracja społeczna powodująca utratę spoistości społecznej oraz jednolitego i harmonijnego poczucia tożsamości kulturowej. Cywilizacje, które nie są w stanie sprostać kolejnemu „wyzwaniu", wytwarzają wyodrębnioną „rządzącą mniejszość", która przeciwstawia się „wewnętrznemu proletariatowi". Zjawisko to jest bezpośrednim symptomem upadku cywilizacji[388]. W obu więc przypadkach Koneczny i Toynbee poszukują źródeł śmierci cywilizacji w czynnikach natury duchowej – w rozbiciu danego paradygmatu kulturowego. Obaj również przyczyn zaniku jednolitości kultury doszukują się poza obrębem cywilizacji: albo w trudności „wyzwania", albo we wpływie cywilizacji ościennych.

Następna cecha wspólna zawiera się w typologiach cywilizacji. Toynbee wymienia 21 znaczących historycznie cywilizacji[389], które w znacznym stopniu pokrywają się z klasyfikacją 22 cywilizacji Konecznego. Ponadto do cywilizacji pierwszej połowy XX wieku wspólnie zaliczają cywilizacje: arabską, chińską, hinduską (bramińską), rosyjsko-prawosławną (turańską) i zachodnioeuropejską (łacińską). Różnicą w tym względzie jest poszerzony wykaz Konecznego obejmujący cywilizację bizantyńską i judejską, których Toynbee w swej typologii nie zamieszcza.

Wreszcie charakterystycznym rysem rozważań autorów *O wielości cywilizacji* i *A Study of History* jest akcentowanie przez nich znaczenia idei chrześcijaństwa w dziejach powszechnych. W wizji dziejów Toynbeego chrześcijaństwo, poprzez utrzymanie przez lata swego istnienia niezależności od sfery świeckiej oraz dochowania wierności celom duchowym, stanowi dla wszystkich wyższych religii

[387] F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 16.

[388] Por. A. Rogalski: *Dramat naszego czasu*, Warszawa 1959, ss. 37–38.

[389] Są to następujące cywilizacje: egipska, Andów, chińska, minojska, sumeryjska, Majów, Jukatanu, Meksyku, hetycka, Bliskiego Wschodu, babilońska, irańska, arabska, nowochińska, koreańsko-japońska, indyjska, hinduska, helleńska, bizantyńsko-prawosławna, rosyjsko-prawosławna i zachodnioeuropejska.

wzór do naśladowania. Nawet więcej, w opinii angielskiego uczonego wszystkie różne religie kulminują w chrześcijaństwie, dzięki czemu zjawisko to „może przynieść ze sobą przy okazji i niemal na pewno przyniesie, niezmierne polepszenie warunków społecznego życia ludzkiego na ziemi”[390]. Zdaniem zaś Konecznego, chrześcijaństwo w wersji katolickiej jest także religią najbardziej rozwiniętą, której preferowane wartości osobowe i społeczne zdecydowanie wywyższają ją ponad inne. Z tych powodów religia chrześcijańska, znajdująca się u podstaw cywilizacji zachodnioeuropejskiej (łacińskiej), powoduje, że cywilizacja ta, w ujęciu zarówno Toynbeego, jak i Konecznego, jest swoistym punktem odniesienia w ocenie pozostałych cywilizacji zawartych w ich typologiach.

Uwidocznione podobieństwa nauki o cywilizacji i historiozofii autora *Cywilizacji w czasie próby* dotyczą zasadniczych ich twierdzeń. Nie znaczy to wszakże, iż są to koncepcje zbieżne. Toynbee, w odróżnieniu od Konecznego, nie formułuje jawnych kryteriów wyróżniających cywilizację z innych makrostruktur społecznych; zajmuje się on badaniem immanentnej dynamiki historii poszczególnych cywilizacji, podczas gdy polski historyk stara się odkryć prawidłowości kontaktów międzycywilizacyjnych. Jednak właśnie w owych punktach stycznych obu teorii tkwią bezpośrednie przyczyny, dla których Toynbee wysoko ocenia dorobek Konecznego w „studiach nad strukturą życia społecznego”.

W porównywaniu teorii cywilizacji Konecznego z innymi reprezentatywnymi konstrukcjami podejmującymi problematykę dziejów zróżnicowanej kulturowo (cywilizacyjnie) ludzkości nie może zabraknąć rozważań amerykańskiego historyka – P. Bagby'ego.

Bagby, podobnie jak Koneczny, jest zwolennikiem uzyskiwania historycznych uogólnień na drodze indukcyjnej. Wynikiem tej postawy jest empiryczne określenie przez niego kryterium cywilizacji. Kryterium tym jest mianowicie występowanie na danym obszarze i w czasie – miast: „cywilizacja to kultura miast”[391]. Kryterium to pełni funkcję oznaczania jakości życia społecznego: jego struktury i poziomu kultury wznoszącej się ponad troskę o przetrwanie. Zdaniem Bagby'ego, tak rozumianych cywilizacji – tworzących najrozleglejszy teren badań historycznych – różniących się między sobą, jest w świecie ludzkim sporo. Stąd pojawia się pytanie o istotę międzycywilizacyjnych odmienności. W tym momencie amerykański historyk, analogicznie do Konecznego, twierdzi, że „[...] cywilizacje różnicują się i scalają jako zespoły podstawowych idei i wartości, ale w praktyce ich granice przestrzenne i czasowe są określane przez obecność lub brak zespołu charakterystycznych instytucji [określonego prawa,

[390] A. Toynbee, *op. cit.*, s. 110. Por. też rozdział „Chrześcijaństwo i cywilizacja” cytowanej pracy.

[391] P. Bugby: *Kultura i historia*, Warszawa 1975, s. 231.

religii czy moralności – L. G.]"[392]. Mówiąc inaczej, cywilizacje nadbudowują się na rozwiniętej strukturze społecznej i polegają na wytworzeniu, właściwego tylko sobie, zespołu idei i wartości, który tkwiąc we wszystkich przejawach kultury, stanowi o jej zindywidualizowanym obliczu; w sumie o określonym kształcie cywilizacji. Takie ujęcie cywilizacji, akcentujące jej kulturowy przede wszystkim wymiar, jest wręcz identyczne z określeniem Konecznego, dla którego cywilizacja to również rozbudowana struktura społeczna (makrostruktura) o charakterze aksjologiczno-normatywnym.

Opierając się na stwierdzanych empirycznie różnicach w manifestowaniu zespołu idei i wartości, Bagby wyróżnia osiem, jak pisze, „wyraźnie zidentyfikowanych i powszechnie uznawanych" wielkich cywilizacji: egipską, babilońską, chińską, indyjską, peruwiańską, środkowoamerykańską i zachodnioeuropejską. Charakteryzują się one historyczną trwałością i pełną autonomicznością kulturową – stąd są nazwane cywilizacjami naczelnymi lub pierwotnymi. Obok nich istnieją cywilizacje drugiego rzutu – jak je nazywa amerykański historyk – peryferyjne, które oprócz elementów kulturowych im tylko właściwych posiadają także szereg zapożyczeń od wielkich cywilizacji. (W terminologii Konecznego byłyby to cywilizacje o nieistotnym znaczeniu historycznym). Bagby więc w tym względzie, w odróżnieniu od Konecznego, stoi na stanowisku dyfuzjonistycznym, uważa, że możliwy jest przepływ między cywilizacjami idei kulturowych.

Bagby definiuje cywilizację jako superkulturę, która oznacza regularności kulturowe cechujące „te grupy plemion lub narodów, w których [...] dostrzegamy pewną liczbę specyficznych a wspólnych im elementów"[393]. W tym znaczeniu cywilizacja składa się z sumy poszczególnych kultur lokalnych (np. narodowych) i jest mechanizmem wewnętrznej integracji społeczeństw wielkiej skali. Rozróżnienie to jest wręcz powielaniem konecznianskiej relacji inkluzji między cywilizacją a kulturami.

Zdaniem F. Braudela, osiągnięciem Bagby'ego w badaniach historycznych był postulat „mariażu historii z antropologią"[394], przybierający kształt programu porównawczych badań cywilizacji. Antropologiczny punkt widzenia nakazuje poszukiwać w ludzkich zbiorowościach powtarzalnych konfiguracji w rodzaju wspólnego myślenia i odczuwania oraz regularności, obejmujących zachowania zewnętrzne i wewnętrzne, które odsyłają do zintegrowanych w danej zbiorowości idei i wartości. W związku z tym badania porównawcze cywilizacji sprowadzają się do wykrywania owych powtarzalnych wzorów w obrębie poszczególnych cywilizacji oraz ich porównawczego zestawienia. Zestawienie i porównywanie tych regularności zachodzi, zdaniem autora *Kultury i historii*, na

[392] *Ibid.*, s. 233.
[393] *Ibid.*, s. 158 oraz 233.
[394] F. Braudel, *op. cit.*, s. 258.

dwóch płaszczyznach: synchronicznej i diachronicznej. Na płaszczyźnie pierwszej szuka on głównie związków między kulturowymi konfiguracjami a strukturą społeczną oraz ideami i wartościami[395]. Właśnie na tym gruncie zachodzi ścisła styczność koncepcji Bagby'ego z nauką o cywilizacji Konecznego. Cały bowiem wysiłek polskiego historyka jest nastawiony na wykrycie formalnie analogicznych wzorców ludzkiego zachowania we wszelkich cywilizacjach i następnie powiązania ich ze strukturą społeczną z jednej strony, z drugiej zaś – z normatywno-aksjologiczną charakterystyką poszczególnych cywilizacji. Płaszczyzna badań diachronicznych z kolei przybiera postać prezentacji przepływu w czasie idei i wartości między cywilizacjami, który to problem dla Konecznego, zakładającego autarkię cywilizacji, nie istnieje. Zdaniem amerykańskiego historyka, dopiero tak rozumiane badania porównawcze cywilizacji, podejmowane z antropologicznego punktu widzenia, są podstawą ogarnięcia dziejów ludzkich w całości. Pamiętając przy tym o wpływie idei i wartości na kształtowanie się kulturowych regularności zachowań człowieka, nie dziwi fakt, że Bagby, uogólniając, pisze, że: „porównawcze badanie rozwoju idei i wartości jest kluczem do zrozumienia dziejów"[396]. Także i dla Konecznego refleksja nad cywilizacjami, sprowadzająca się do ukazania kulturowych uwarunkowań rozwoju społecznego, stanowi świadectwo „umiejętności badań historycznych"[397].

W świetle powyższych uwag nauka o cywilizacji autora *O ład w historii* w dużej mierze jest zbieżna, mimo istniejących różnic, z koncepcją amerykańskiego badacza cywilizacji. Koncepcja ta oparta jest, co prawda, na dojrzalszej samoświadomości teoretycznej jej twórcy, ale i też powstała ona przeszło dwadzieścia lat po syntezie historycznej Konecznego.

Należy wreszcie porównać naukę o wielkości cywilizacji Konecznego z szeroko i gwałtownie dyskutowaną w drugiej połowie lat 90. poprzedniego stulecia teorią cywilizacyjnego pluralizmu amerykańskiego politologa – S. P. Huntingtona[398]. W tym przypadku napotykamy na ścisłą wręcz koincydencję poglądów obu myślicieli, mimo bariery ponad pięćdziesięciu lat dzielących czas publikacji ich koncepcji, co oczywiście określa rangę dokonań Konecznego.

Przejawia się owa zbieżność przede wszystkim w teoretycznym obrazie świata ludzkiego, rozparcelowanego między odmienne cywilizacje. Huntington pisze

---

[395] P. Bagby: *op. cit.*, s. 257 oraz s. 259–260.

[396] *Ibid.*, s. 264.

[397] Por. F. Koneczny: *Polskie Logos a Ethos...*, t. I, s. 26; szczególnie trzeci sposób prowadzenia badań historycznych.

[398] Huntington zręby swej koncepcji przedstawił w 1993 roku na łamach „Foreign Affairs" w artykule pt. *Wojna cywilizacji* (polskie tłum. *Wojna cywilizacji*, „Res Publica Nowa" nr 2, luty 1994). W roku zaś 1996 opublikował słynną książkę *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York 1996 (wyd. polskie: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997).

oto, że „historia ludzkości to dzieje cywilizacji"[399], że cywilizacja, ujmowana jako największa jednostka taksonomiczna ludzkich dziejów, jest „najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerszą płaszczyzną kulturowej tożsamości, ponad którą jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych gatunków"[400] albo że „cywilizacje są śmiertelne, ale i długowieczne. Ewoluują, adaptują się i są najdłużej trwającymi zrzeszeniami ludzi [...]. Cywilizacje to najdłuższa ze wszystkich historia"[401]. W tym kontekście Huntington wyróżnia siedem kręgów cywilizacyjnych: zachodni (Europa Zachodnia i Środkowa wraz z Ameryką Północną), chiński, japoński, muzułmański (kraje arabskie z Pakistanem i Turcją), hinduski, słowiańsko-prawosławny (Rosja, Serbia, Bułgaria) oraz (czego nie uwzględniali wcześniej przytaczani autorzy) latynoski (głównie Ameryka Południowa). Pomijając tutaj różnice między amerykańskim uczonym a Konecznym, dotyczące liczby cywilizacji współcześnie dzielących ludzkość, na uwagę zasługuje fakt podkreślania przez tych teoretyków cywilizacji wielokulturowego (wielocywilizacyjnego) kształtu rzeczywistości ludzkiej i akcentowanie autonomiczności i autarkiczności poszczególnych cywilizacji. W tym sensie Huntington zaznacza, że „przez pojęcie cywilizacji rozumie się pewną całość kulturową"[402] oraz że „każda z cywilizacji stanowi całość, [zaś – Ł. G.] bez odniesienia się do tej całości nie sposób w pełni zrozumieć żadnej z jej składowych"[403] (np. narodów czy kultur w terminologii Konecznego).

Następną cechą będącą udziałem Konecznego i Huntingtona jest ich przeświadczenie o wyłącznie kulturowym charakterze cywilizacji. Według Amerykanina „cywilizacje są organami kulturowymi". Są one określone głównie przez język, historię, religię, instytucje społeczne, co w sumie umożliwia poszczególnym jednostkom dokonanie samoidentyfikacji[404]. Stąd też podstawą zróżnicowania cywilizacyjnego są głównie założenia filozoficzne, systemy wartości, obyczaje, stosunki społeczne i światopoglądy i w tych to zasadniczych kategoriach przejawia się odmienność kręgów kulturowych. Twierdzenia te jakby wprost były wyjęte z koncepcji cywilizacji Konecznego, ujmowane w postaci aksjologiczno-normatywnej makrostruktury społecznej.

Tutaj też należy podkreślić znaczenie religii dla oblicza poszczególnych cywilizacji, co mocno akcentują Koneczny i Huntington. Obaj utrzymują, iż to właśnie religie są najistotniejszymi składnikami kultury i w zasadzie wszelkie konflikty międzycywilizacyjne są powodowane w dużej mierze religijną różnorodnością rodzaju ludzkiego.

---

399 S. P. Huntington: *Zderzenie cywilizacji...*, s. 41.
400 *Ibid.*, s. 46.
401 *Ibid.*
402 *Ibid.*, s. 43.
403 *Ibid.*, 45.
404 *Ibid.*, por. s. 46-48.

Jeszcze innym uderzającym podobieństwem teorii Huntingtona do myśli Konecznego jest obecne na gruncie ich zapatrywań przekonanie o wrogim nastawieniu sąsiadujących czasoprzestrzennie dwóch (lub więcej) cywilizacji. I tak według Huntingtona stosunki między różnymi cywilizacjami nigdy nie będą bliskie. Są one co najmniej chłodne, o ile nie zdecydowanie antagonistyczne. Odmienne paradygmaty kulturowe i interesy ekonomiczne są wystarczającymi powodami do utrzymywania napiętych relacji między poszczególnymi kręgami cywilizacyjnymi. Z takim nastawieniem Huntington pisze, że „paradygmat cywilizacyjny dostarcza stosunkowo prostej, ale nie nazbyt uproszczonej mapy, która pomaga zrozumieć to, co dzieje się na świecie pod koniec XX wieku"[405]. Roztacza przy tym wręcz apokaliptyczną wizję najbliższej przyszłości świata, który w katastroficznym scenariuszu może zostać unicestwiony w wyniku wielkiej wojny kultur (cywilizacji) wskutek konfliktu o złoża nafty w rejonie Morza Południowochińskiego[406]. Wizja taka nie jest nadmiernie odległa od historiozoficznej perspektywy nauki o wielości cywilizacji Konecznego, według której wszelkie cywilizacje „skazane" są na antagonizmy i na wzajemne śmiertelne zwalczanie się. (W tę wizję roztaczaną przez Konecznego i Huntingtona tragicznie wpisują się wypadki zaistniałe po terrorystycznym ataku na World Trade Center w dniu 11.09.2001, w wyniku których wybuchła wojna w Afganistanie, przez wielu traktowana jako międzycywilizacyjne zderzenie Zachodu z islamem.)

W sumie wszelkie przytaczane tu analogie między koncepcjami Konecznego a Huntingtona wyraźnie wskazują na prekursorski charakter rozważań polskiego historyka. Proponowana przez niego optyka rozpatrywania ludzkich dziejów jest aktualna i w czasach współczesnych. Konstatowane tu analogie zachodzą zapewne, z racji znikomej recepcji poglądów Konecznego w społecznej myśli końca XX wieku[407], w sposób bezwiedny. I jest to jeszcze jeden dodatkowy powód do podjęcia starań mających na uwadze popularyzację myśli polskiego historyka.

Nauka o cywilizacji Feliksa Konecznego wobec teorii Spenglera, Toynbeego, Bagby'ego i Huntingtona wydaje się koncepcją szczególnie zasługującą na uwagę. Nie ustępuje im pod względem różnorodności problemowej, którą stara się ogarnąć. Materiał historyczny, którym operuje, jest równie bogaty co i w tych teoriach, zaś wewnętrzna jej spójność i argumentowanie poszczególnych tez są z nimi porównywalne. Opis świata społecznego przez nią proponowany,

---

[405] *Ibid.*, s. 35.

[406] O cywilizacyjnym wydźwięku współczesnych konfliktów międzynarodowych pisze Huntington [w:] *ibid.*, s. 35–39.

[407] W tym przypadku znamienny jest artykuł polskiego autora, omawiający koncepcję Huntingtona (por. Krzemiński A., *Szkoda Zachodu*, „Polityka" 1997, nr 1) w którym nie ma zaznaczonego nawet śladu paraleli między rozważaniami tych, amerykańskiego i polskiego w końcu, teoretyków cywilizacji.

akcentujący również pluralizm cywilizacyjny (kulturowy) ludzkości, uderza podobnie jak w ich przypadku także rozmachem i aspiracją uniwersalności systemu. Godne zwłaszcza jest podkreślenie, że – przy występowaniu wielu merytorycznych podobieństw między nią a tymi teoriami – nauka o cywilizacji jest starszą od konstrukcji Toynbeego, Huntingtona i Bagby'ego, zaś ze Spenglera „morfologią dziejów świata" tworzona była równolegle. Z tych też powodów refleksja Konecznego zajmuje równorzędne miejsce wśród wszelkich tych teorii, które podejmują zagadnienia pluralizmu cywilizacyjnego ludzkości na tle rozwoju dziejowego; jest polskim wkładem w tym nurcie filozofii społecznej. W perspektywie natomiast historii polskiej myśli społecznej nauka o cywilizacji jest zupełnie oryginalnym systemem – jednym z nielicznych i z trudnością znajdującym w powyższym nurcie filozofii społecznej paralele – jaki powstał na rodzimym gruncie.

Przy wszystkich podobieństwach i różnicach, jakie nauka o cywilizacji dzieli ze wzmiankowanymi teoriami, zachowuje ona własne oblicze. Składa się na nie zespół następujących cech:

1. Nauka o cywilizacji jest opisem świata człowieka, akcentującym tezę o pluralistycznym cywilizacyjnie (kulturowo) charakterze ludzkości.

2. Forsuje ona pojęcie autarkicznej cywilizacji będącej makrostrukturą społeczną fundowaną na aksjologiczno-normatywnych podstawach. Na gruncie tym doszukuje się ona też zasadniczych płaszczyzn i przyczyn cywilizacyjnej odmienności i wielości. „Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby jednocześnie" – to nie tylko hasłowy skrót nauki o cywilizacji (jak *challenge – response* Toynbeego) ale również ostateczna konsekwencja autonomiczności i „nieprzenikliwości" wszystkich bez wyjątku cywilizacji.

3. Jest koncepcją antydyfuzjonistyczną i stąd głoszony przez nią relatywizm kulturowy nie wiedzie do tolerancji wobec innych kultur. Łacińskocentryczny punkt widzenia przeradza się w swoisty „cywilizacyjny szowinizm" przejawiający się w negatywnym wartościowaniu pozostałych cywilizacji, szczególnie judejskiej, turańskiej i bizantyńskiej. W tym sensie koncepcja Konecznego koresponduje z ideologią międzywojennej endecji.

4. W płaszczyźnie historiozoficznej nauka o cywilizacji jest przykładem socjologicznej refleksji nad procesem dziejowym, odsłaniającej synchroniczne prawidłowości wewnętrznego i zewnętrznego funkcjonowania cywilizacji.

5. Jest ona próbą pogodzenia danych empirycznych – przy podkreślaniu względnej historiotwórczej autonomii człowieka – z celowościowym charakterem procesu dziejowego. Stąd jest historiozoficznym idealizmem.

6. Podjęta przez nią problematyka sensu dziejów w odniesieniu do historii Polski zaowocowała neomesjanizmem, w którego ramach nastąpiło oryginalne połączenie idei posłannictwa dziejowego narodu polskiego z międzycywilizacyjnymi konfliktami.

7. Teoria Konecznego jest wyrazem polemiki z naturalistyczną (biologistyczną) koncepcją kultury; szczególnie jest alternatywną propozycją wobec pojęcia kultury Spenglera. Usytuowia się w jednym szeregu z innymi, antypozytywistycznie zorientowanymi, konstrukcjami teoretycznymi w zakresie humanistyki. Stąd też bierze się idea integracji nauk humanistycznych wokół pojęcia światopoglądu.

8. Stanowi ona reprezentatywną myśl dla uniwersalnych w zamiarze rozważań nad światem społecznym, inspirowanych w warstwie światopoglądowej i filozoficznej neotomistyczną wersją katolicyzmu. Inspiracja ta zawiera się w:

a) uwzględnianiu dwóch dróg poznawczych – naturalnej, bazującej na faktach empirycznych (metodzie indukcyjnej) oraz objawionej, której wynikiem jest ustalenie przez Konecznego celu rozwoju dziejowego, pokrywającego się z ideą państwa bożego na ziemi;

b) preferencji etyki katolickiej, w której wartościach tkwi, zdaniem polskiego historyka, remedium na kryzys kultur odczuwany w Europie w pierwszych latach XX wieku. W tym znaczeniu nauka o cywilizacji jest próbą adaptacji katolicyzmu, przez jego etykę, do czasów Konecznemu współczesnych;

c) propagowaniu ideologii liberalno-demokratycznej w zakresie ustroju społeczno-politycznego, która jest wyrazem katolicyzmu społecznego, zakładającego aktywność człowieka również w sferze wspólnoty świeckiej.

W sumie cechy te pozwalają umieścić refleksję Konecznego nad społecznym światem na przecięciu najistotniejszych problemów nurtujących nauki humanistyczne na przełomie wieków i w pierwszych dziesięcioleciach ubiegłego stulecia.

Czy nauka o cywilizacji – należy wreszcie zapytać – obok znaczenia historycznego zachowała w dobie współczesnej walor poznawczy? Należy odpowiedzieć, że niezbyt wielki. Spowodowane jest to kilkoma przyczynami, z których najważniejsze i najogólniejsze dotyczą następujących kwestii:

1. Kategoria cywilizacji, pojmowanej jako autarkiczna całość, nie jest dobrym narzędziem opisu rzeczywistości społecznej. Za dużo konstatowanych faktów społecznych przemawia za przepływem między cywilizacjami (kulturami) idei i wartości, by pozostawać na stanowisku głoszącym nieprzenikliwość cywilizacji.

2. Sporo wątpliwości rodzi również sposób interpretacji problematyki historiozoficznej dokonanej przez Konecznego, szczególnie w zakresie przyjmowanego celu dziejowego i neomesjanizmu. Aczkolwiek rozpatrywanie szeregu współczesnych konfliktów międzynarodowych i na tle narodowościowym w perspektywie konfrontacji cywilizacyjnej może okazać się niezwykle zajmujące. Wystarczy tu przywołać wojnę w Zatoce Perskiej (USA to przedłużenie cywilizacji zachodniej), starcia na terenie Jugosławii czy na obszarze byłego ZSRR, ostatnio zaś wojnę w Afganistanie, toczoną przeciw międzynarodowemu terroryzmowi – jako przykłady walk międzycywilizacyjnych.

3. Najwięcej kłopotów sprawia empiryczna weryfikacja poszczególnych tez Konecznego, dotyczących zwłaszcza regularności procesu dziejowego. Trudność ta spowodowana jest zarówno obszernością materiału historycznego, jak i skalą ram chronologicznych, w których zachodzą prawidłowości międzycywilizacyjnych konfrontacji.

4. Z problemem empirycznej weryfikacji koncepcji Konecznego wiąże się jej niekonsekwencja metodologiczna, uniemożliwiająca przeprowadzenie na jej gruncie obiektywnego opisu społecznego świata. Tezy polskiego historyka w istocie nie są wynikiem procesu uogólnienia historycznych zdarzeń, jak deklaruje, a apriorycznie przyjętej wizji rzeczywistości społecznej. Wybiórcze fakty historyczne są używane jedynie do egzemplifikowania poszczególnych twierdzeń, nie są zaś dla nich oparciem. Dyskredytuje to refleksję Konecznego jako indukcyjną metodę opisu świata człowieka i jednocześnie stawia pod znakiem zapytania wartości głoszonych twierdzeń.

5. Wiarygodność rezultatów uzyskiwanych przez naukę o cywilizacji podważana jest ponadto przez łacińskocentryczny charakter jej założeń filozoficznych i aksjologicznych. Model cywilizacji łacińskiej, będący zresztą wyidealizowanym obrazem kultury zachodnioeuropejskiej, przyjęty przez Konecznego za miarę rozwoju wszystkich cywilizacji i za podstawę ich oceny, uniemożliwia wychwycenie wszelkich specyficznych właściwości poszczególnych cywilizacji.

Mimo tych zastrzeżeń, które wzbudza koncepcja polskiego historyka, należy jednak mieć na uwadze, że ujmowanie historii za pomocą badań cywilizacji – największych kręgów kulturowych – także i współcześnie nie jest czymś odosobnionym. Zdaniem Braudela, taki sposób uprawiania historii społeczeństwa ludzkiego stanowi nawet najpłodniejszą propozycję metodologiczną[408]. W takiej perspektywie warto pamiętać o regule komplementarności wszelkich teorii, szczególnie zaś teorii społeczeństw. Jak powiada Th. S. Kuhn:

> Filozofowie nauki wielokrotnie wykazali, że określony zbiór danych może być podciągnięty pod więcej niż jedną konstrukcję teoretyczną[409].

Chociażby więc z tych względów – nie tylko historycznych, lecz także i poznawczych – porządkująca i wyjaśniająca świat człowieka wizja roztaczana przez naukę o cywilizacji Feliksa Konecznego jest godna szerszego zainteresowania.

[408] F. Braudel, *op. cit.*, s. 252–315.

[409] Cyt. za. J. H. Turner: *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 1985, s. 27.

Bibliografia

CZĘŚĆ I

Prace Feliksa Konecznego

1. Dotychczasowe bibliografie osobowe F. Konecznego:

Koneczny F., *Bibliografia osobowa,* [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu CCL rocznicy założenia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego,* Wilno 1929, t. II, s. 176–177; zawiera ona pozycje napisane w trakcie pracy Konecznego na U.S.B.

Bibliografia historyczna M. i M. Friedbergów, [w:] dodatek do „Kwartalnika Historycznego" za lata 1929–1936.

Wykaz prac prof. Feliksa Konecznego, dodatek II, [w:] F. Koneczny: O ład w historii, Londyn 1977, s. 170–178; bibliografia niepełna, co zaznacza sam jej wydawca – J. Giertych.

Bibliografia Feliksa Konecznego, [w:] K. Kurowska: *Wielość cywilizacji a proces dziejowy w myśli historiozoficznej Feliksa Konecznego,* maszynopis pracy doktorskiej, UW Warszawa 1974 [w:] Biblioteka IFIS UW; bibliografia doprowadzona do roku 1974 (niekompletna).

2. Książki i broszury

Kazimierz Wielki, prorektor Kościoła rzymskiego, [w:] *Pamiętnik słuchacza UJ,* Kraków 1887.

Geneza pedagogiki, Kraków 1889.

Polityka Zakonu Niemieckiego w latach 1389–1396, nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1889.

Dzieje narodu polskiego dla młodzieży, Kraków 1889.

Sprawa hozylska, [w:] *Sprawozdania z posiedzeń AU,* Kraków 1892, t. II.

Walter von Plettenberg, landmistrz inflancki wobec Zakonu, Litwy i Moskwy 1500–1525, [w:] *Sprawozdania z posiedzeń AU,* Kraków 1892, t. III.

Jagiełło i Witold, Kraków 1893.

Głos w sprawie ludowej, Kraków 1896.

Dzieje Śląska, Bytom 1897, 1931.

Fr. Palacky, wskrzesiciel narodu, Kraków 1898.

Życie i zasługi A. Mickiewicza, Kraków 1898.

Jan III Waza, Kraków 1901.

Dzieje Polski, Łódź 1902; wyd. 2, Komorów 1997.

Dzieje Polski za Piastów, Kraków 1903; wyd. 2, Komorów 1997.

Dzieje Polski za Jagiellonów, Kraków 1903; wyd. 2, Komorów 1997.

Geografia historyczna, Lwów 1905.
Teatr Krakowski (zbiór recenzji), Kraków 1907.
Dzieje Polski, Bytom 1908.
Sprawy społeczne i ekonomiczne na Śląsku polskim, Lwów 1909.
Pajdokracja, Warszawa 1922.
Słowianoznawstwo a słowianofilstwo, Kraków 1913.
Dzieje Rosji, t. I Warszawa 1917.
Tadeusz Kościuszko, Poznań 1917.
Oświęcimskie niemieckie, czy też cieszyńskie polskie, Kraków 1917; także w jęz. niemieckim.
Polska w kulturze powszechnej, t. I i II, praca zbiorowa pod red. F. Konecznego, Kraków 1918. Jako współautor, zamieścił w t. I: *Wpływy polskie w zachodniej słowiańszczyźnie*, s. 104–152; *Rzut oka na polskie dzieje gospodarcze*, s. 268-287 oraz *Warunki pracy kulturalnej w Polsce porozbiorowej*, s. 366-412; w t. II: *Wpływy literatury polskiej w słowiańszczyźnie*, s. 70–94.
Czeskie a polskie prawa do Cieszyna, Warszawa 1919.
O pierwotnej polskości Ziemi Chełmskiej i Rusi Czerwonej, Warszawa 1920.
Polska między Wschodem a Zachodem, Kraków 1920; wyd. 2, Warszawa 1986.
Skrót do nauki historii Polski, Wilno 1920.
Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski, t. I i II, Poznań 1921; wyd. 2, Warszawa 1996.
Dzieje Rosji od czasów najdawniejszych do najnowszych. Skrót, Warszawa 1921; wyd. 2, Komorów 1997.
Skrót od dziejów włościaństwa w Polsce, Wilno 1921.
Rzekoma koalicja Litwy z Tatarami przeciwko Moskwie w roku 1480, Bytom, 1922.
Dzieje Polski popularne, Poznań 1922.
Dzieje Litwy i Rusi przed unią z Polską w świetle źródeł. Teksty źródłowe, Kraków 1924.
Dzieje administracji w Polsce, Wilno 1924.
Do metodologii nauki o cywilizacji, [w:] *Materiały ze zjazdu historyków polskich*, Poznań 1925.
Jerzy Semenowicz Ostrogski (1458–59), Wilno 1925.
Urbanizacja kraju, [w:] *Kalendarz Powszechny*, Wilno 1925.
Geneza uroszczeń Iwana III do Rusi, Wilno 1926.
Kultura czynu u Staszica, [w:] *Stanisława Staszic. Księga zbiorowa pod red. Z. Kukulskiego*, Lublin 1926.
Sprawa z Mendli Girejem, Wilno 1927.
Uwagi o Józefie Gołuchowskim, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczeniu na Litwie*, Wilno 1929.
Litwa a Moskwa. Dzieje Rosji, t. I, Wilno 1929.
Kiedy Witold odstępował krzyżakom Żmudź, Wilno 1930.
Sprawa ks. Geldrii w roku 1389, Wilno 1930.
Witoldiana, Wilno 1931.
Tło cywilizacyjne odsieczy wiedeńskiej, Włocławek 1933.
Protestantyzm w życiu zbiorowym, Warszawa 1938; wyd. 2, Lublin 1995.
Kościół jako polityczny wychowawca narodów, Warszawa 1938.
O wielości cywilizacji, Kraków 1935; wyd. 2, Kraków 1996; także: Warszawa 1996.
Co wskrzesić z ekonomii średniowiecznej, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci L. Caro*, Lwów 1935.
Święci w dziejach narodu polskiego, Miejsce Piastowe 1937; wyd. 2, Michalin 1985; wyd. 3, Komorów 1996.
Różne typy cywilizacji. Napór orientu na zachód, [w:] *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937.
Rozwój moralności, Lublin 1938; wyd. 2, Komorów 1997.
Zawisłość ekonomii od etyki, [w:] Biblioteka Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, t. II, Lwów 1933.
On the Plurality of Cyvilization, London 1962; angielskie tłumaczenie *O wielości cywilizacji*.

Cywilizacja żydowska, Londyn 1974; wyd. 2, Warszawa 1995, reprint: Komorów 1997.
Synopsis of „The Jewisch Civilisation", London 1975.
O ład w historii, Londyn 1977; wyd. 2, Warszawa-Struga 1991.
Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej, Londyn 1981; wyd. 2, Komorów 1997.
Prawa dziejowe. Bizantynizm niemiecki, Londyn 1982, wyd. 2, Komorów 1997.
Dzieje Rosji, t. III, Londyn 1984.
O cywilizacji łacińskiej, Lublin 1996 (wybór tekstów z „Myśli Narodowej").
Kościół a cywilizacja, Lublin 1996 (wybór tekstów).
Państwo i prawo, Kraków 1997.

3. Artykuły w czasopismach

„Ateneum"
Recenzja pracy B. Dembińskiego: *Rzym i Europa przed rozpoczęciem trzeciego okresu soboru trydenckiego*, 1881, t. II.
Z przeszłości miast podgórskich, 1892, t. I; recenzja pracy W. Mecka: *Archiwa miejskie księstwa Oświęcimskiego i Zatorskiego*.
Filolog polski wieku XVI, 1892, t. II; recenzja pracy K. Morowskiego: *A. Nidecki, jego życie i dzieło*.
Słowiańszczyzna pierwotna, 1893, t. IV; recenzja pracy W. Bogusławskiego: *Dzieje Słowiańszczyzny południowo-zachodniej do połowy XVIII wieku*.

„Ateneum Kapłańskie"
O beatyfikacji Hozjusza, 1926, (16).
Religie i cywilizacje, 1926, (17), nr 111–112.
Kościół w Polsce wobec cywilizacji, 1928, (22),
Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego, 1932, (30), nr 177 i 178.
Tło cywilizacyjne odsieczy wiedeńskiej, 1933 (32).

„Ateneum Wileńskie"
Jerzy Semenowicz Ostrogski (1458–59), 1925, nr 9.
Geneza roszczeń Iwana III do Rusi, 1926, nr 10–11.
Sprawa z Mendli Girejem, 1928, nr 13/14.
Kiedy Witold odstępował Krzyżakom Żmudź, 1930, nr 1–4.
Sprawa ks. Geldrii w r. 1389, 1930, nr 1–4.
Vitoldiana, 1931, nr 3–4.

„Biblioteka Warszawska"
Oświata a dobrobyt w Galicji, 1902, t. III, nr 3.
Konserwatyzm chłopski, 1903, t. III, nr 2.

„Kwartalnik Historyczny"
Recenzja, K. Słonimski: *Ks. Stanisław Sokołowski. Studium do dziejów kaznodziejstwa XVI w.*, 1893, nr 3.
Recenzja, B. Chlebowski: *Początki Warszawy*, 1893, nr 3.
Recenzja, J. Sembrzycki: *Die Schotten und Englunder in Ostpenssen*, 1893, nr 3.

„Muzeum"
Geneza pedagogiki, 1888.
Odpowiedź na zarzuty X. Gadowskiego w sprawie Genezy pedagogiki, 1889.
Charakterystyka Erazma Rotterdamczyka, 1890.

„Myśl Narodowa"
Geneza judeocentryzmu, 1929, nr 1.
Wyjaśnienie wystawy poznańskiej, 1929, nr 44.
Państwo a metody życia zbiorowego, 1930.
Rozmnożenie bolszewizmu, 1930.
Dwoistość Niemiec, 1930.
Tło polityczne renesansu włoskiego, 1930, nr 21.
Czy polityka należy do cywilizacji, 1931, nr 57.
Elephantiasis prawodawstwa, 1931.
Przywileje żubrów, 1933.
Amoralność życia gospodarczego, 1933.
Nauka a cywilizacje, 1936.
Harmider etyk, 1936 (wydanie skonfiskowane).
Rodowód monizmu prawniczego, 1936.
Cywilizacji bizantyńska, 1937, nr 13, 14 i 15; wyd. 2, Warszawa 1996.
Prawda a cywilizacja, 1937.
Tragizm losów Polski, 1937, nr 24.
O dalsze badania nad Staszicem, 1938, nr 27.

„Niedziela"
Ślubowanie i ciąg dalszy, 1946, nr 46.
Zwierzchnictwo moralności, 1947, nr 1.
Administracja obywatelska, 1947, nr 22.
Samorządy gospodarcze, 1947, nr 28.
Samorządy oświatowe, 1947, nr 33.
Gmina zbiorowa czy pojedyncza, 1947, nr 35.
Samorząd gminy wiejskiej, 1947, nr 38.
Ustrój gminy, 1947, nr 41.
Okręg i powiat, 1947, nr 45.
Województwo, 1947, nr 47.
Warunki powodzenia, 1947, nr 51.
Szczęście prywatne i publiczne, 1948, nr 3.
Katolicki „Ruch Oporu" we Francji, 1948, nr 5.
Małorolni, 1948, nr 9.
Prawa przyrody z prawa ducha, 1948, nr 14.
Przeciwieństwo przyrody i ducha, 1948, nr 15.
Słowo o wolnej woli, 1948, nr 25.
Rzemieślnik na wsi, 1948, nr 28.
Trochę wspomnień o rzemiośle, 1948, nr 32.
Twórczość rzemiosła, 1948, nr 35.
Cechy, 1948, nr 38.
Historia pieniądza w Polsce, nr 42.
Między Śląskiem a Krakowem, 1949, nr 9–10 (art. wydany pośmiertnie).

„Przegląd Filozoficzny"
Warunki postępu moralności, referat na III Polskim Zjeździe Filozoficznym 1936, z. 4.

„Przegląd Polski"
Dziady po czesku, 1896, t. II, nr 364.
Antonina Hoffmanowa (wspomnienia pośmiertne), 1897, t. 1, nr 373.

Z zakamarków XVII w., 1899, t. II, nr 399.
Teatr krakowski: cykl recenzji teatralnych, ukazujący się prawie regularnie w latach 1896–1905 w nr 367-465 (w 64 numerach); zbiorowe wyd.: *Teatr krakowski: Sprawozdania 1896–1905*, Kraków 1994.

„Przegląd Powszechny"
Z archiwum Karmelitanek Bosych wileńskich (wraz z dr Kotowskim), 1890, t. XXX, nr 30.
Recenzja: *Księga pamiątkowa ustanowienia Konstytucji 3 Maja*, 1891, t. 32, nr 94.
Zatarg szkolny chełmski 1554–1557, 1892, t. 34, nr 100, 101 i 102.
Nowiny z historii polskiej, 1896, t. 52, nr 155 i 156; t. 53, nr 157; t. 54, nr 160, 162.
Teoria Grunwaldu, 1910, t. 107, nr 319.
Unii Lubelskiej wspomnienie, 1919.
Chyżość historyczna, 1920.
Sfinks rosyjski, 1920.
Letuwa i Litwa, 1922, t. 154, nr 463.
Wtargnięcie renesansu do Moskwy w XV stuleciu, 1922, t. 155–156, nr 467–468.
Sprawy religijne i cerkiewne w państwie Iwana III, 1924, t. 161, nr 483.
Warunki parlamentaryzmu, 1924, t. 164, nr 500.
Różnolitość cywilizacyjna słowiańszczyzny, 1925, t. 168, nr 504 oraz 1926, t. 169, nr 505.
Bizantynizm niemiecki, 1927, t. 176.
Rzekome syntezy religijne, 1930.
Uwaga o szkolnictwie państwowym, 1930, t. 186.
Etyki a cywilizacje, 1931, t. 189.
Historia, [w:] *Półwiekowa praca „Przeglądu Powszechnego" na różnych polach wiedzy*, 1933, t. 199, nr jubileuszowy.

„Przewodnik Naukowy i Literacki"
Jagiełło i Witold (1382–83), t. XX, 1892, nr 1–12.

„Słowo"
Spór o folklor, 1903, nr 155–156.
Liczebność a siła narodu, 1910, nr 178.
Pajdokracja, 1912, nr 210.
Partogeneza pajdokracji, 1912, nr 256.
Pajdokracja z prawdy, 1912, nr 258.
Młodzież jako środek reklamy, 1912, nr 262.
Pajdokracja i apatia, 1912, nr 271.
Stronnictwa i pajdokracja, 1912, nr 276.
Brak pajdokracji w Wielkopolsce, 1912, nr 280.
Patriotyzm bez zajęcia, 1912, nr 283.
Szacunek dla młodzieży, 1912, nr 290.

„Świat"
Nowe zwierciadło dla społeczeństwa, recenzja pracy L. Gadona: *Książę Adam Czartoryski podczas powstania listopadowego*, 1892, nr 9.
Z historycznego rodu, recenzja pracy XMR: *Ostatnia wojewodzina wileńska*, 1892, nr 15.
Z teki mieszczaństwa polskiego, 1893, nr 8, 9, 12, 13 i 15.
Idea słowiańska i jej przeszłość, 1909, nr 33.

„Świat Słowiański"
Słowianofilstwo a handel, 1905, nr 2.

Spór czesko-polski na Śląsku, 1905, nr 3.
Propaganda zgody z Rosją, 1905, nr 4.
Czy będzie sąd?, 1905, nr 5.
Czego chce rząd rosyjski?, 1906, nr 1.
Swary uniwersyteckie we Lwowie, 1906, nr 4.
Anarchia w Kongresówce, 1906, nr 6.
Oliwa do ognia (spór polsko-ruski), 1906, nr 8.
Polityczne znaczenie Moraw, 1906, nr 10.
Czesi i Słoweńcy wobec nowej ery, 1907, nr 19.
Słowianofilstwo bez ustępstw, 1907, nr 30.
Problem zgody z Rosją, 1907, nr 34.
Czy można dogodzić Rusinom?, 1907, nr 37.
Słowiańska obrona Wielkopolski, 1908, nr 37.
Sergiusz Szarapow w sprawie polskiej, 1908, nr 40.
Co robić wobec Rusinów?, 1908, nr 42.
Przed konferencją praską, 1908, nr 44.
Sprawa słowiańska a polska, 1908, nr 46.
Rosja a Austria, 1909, nr 48.
Rozwój polityczny w Czechach, 1909, nr 51.
Prusofilstwo i madziarofilstwo, 1909, nr 54.
Błąd Koła Polskiego, 1909, nr 55.
Dr Kramar na tle neoslawizmu, 1909, nr 56.
Wyniki odwiedzin czeskich, 1909, nr 58.
Słowo o prognozie politycznej, 1909, nr 60.
Siła i słabość Austrii, 1910.
Rzekomy separatyzm morawski, 1910.
Polska kwestia litewska, 1910.
Kluby czeski a słowiański, 1910.
Przykłady sugestii politycznej, 1911.
W Polsce o Madziarach, 1911.
Niepotrzebny ferment wśród Słowaków, 1911.
E. Kołodziejczyk: Bibliografia słowianoznawstwa polskiego, 1911.
Franciszek Palacky, 1912.
Słowianoznawstwo a słowianofilstwo, 1913.
Typ wielkopolski, 1913.
Problem Polski obok Prus, 1913.
O pierwotnej polskości Rusi Czerwonej, 1913.
Stosunek Czechów do Austrii, 1913.
Z panslawizmu i neoslawizmu rosyjskiego, 1913.
Doniosłość sprawy Śląskiej, 1913.
Vrchlicky jako tłumacz „Dziadów", 1913.
W sprawie neoillyryzmu, 1913.
Likwidacja polska w Austrii, 1914.
Problem Austrii bez Polaków, 1914.
O podstawach polskiego i czeskiego programu, 1914.
Tło programu polsko-czeskiego, 1914.
O granicę dwóch kultur, 1914.
Słowiańskie wyznaczenie wiary Polaka, 1914.

„Tygodnik Warszawski"
O nierówności religii, 1946.
Religia sprawą najbardziej publiczną, 1946.

Trzy monizmy lub dualizmy, 1946.
U źródeł kultury polskiej, 1946.
Ślubowanie i ciąg dalszy, 1946.
Jeszcze o św. Stanisławie, 1946, nr 27.
Metody oświaty a nauki, 1947.
Co to jest naród, 1947.
Historyzm a ludowość, 1947, nr 22.
Polskie Logos a Ethos, 1947, nr 27.
Szkoła państwowa, 1948.

„Zmartwychwstanie"
Horoskop odrodzeniowy Rosji, Bydgoszcz 1922.

„Znak"
Odpowiedź F. Konecznego na ankietę „Przeglądu Powszechnego" z lat 1905–1906 na temat zadań katolików w życiu społecznym, 1962, nr 7/8.

„Życie Urzędnicze"
O potrzebie studiów historycznych dla postępu administracji, 1925, nr 6.
Klio a biurokracja, 1925, nr 3.
Dedukcja czy indukcja w administracji, 1925, nr 11–12.

CZĘŚĆ II

Prace o Feliksie Konecznym

1. Źródła bibliograficzne

Księga parafialna Parafii św. Floriana w Krakowie, Libri nat. XII, 1866, s. 75, 1.26.
Księga parafialna Najświętszego Salwatora w Krakowie, Libri mort, XII, 1949, s. 296, 1.18.
Archiwum UJ w Krakowie: s. II 619 – Akta osobowe Feliksa Konecznego; s. II 134, s. II 472 – rodowody studentów; s. 519 – Liber promotionum.
Biblioteka Pan – Kraków: zbiór korespondencji do Feliksa Konecznego, rkps 7097 AM, t. I i NZ, t. II.
Protokoły z posiedzeń AU [w:] Archiwum PAN – Kraków: PAU I – 27 r. 1888, 1. 210 a; PAU I – 26 r. 1887, 1. 167; PAU I – 30 r. 1889, 1. 10; PAU I – 99 r. 1922, 1. 102; PAU I – 41 r. 1897, 1. 2887, 2862; PAU W II 20, s. 160 (księga protokołów posiedzeń Komisji Historycznej AU w Krakowie 1879–1910), PAU W II – 13, k. 59–62, 307–310, 334–339; PAU W I 193, k. 36 r. (protokoły z posiedzeń Komisji literackiej AU w Krakowie 1875–1933).
Koneczny Feliks; hasło [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, t. XXXVIII, r. 1904.
T. S. Grabowski: *Feliks Koneczny*, [w:] „Kwartalnik historyczny", R. 57: 1949, s. 334–337. Artykuł – nekrolog przedrukowany także, wraz z uzupełnieniami i poprawkami wnuka Feliksa – Jacka Konecznego, [w:] Feliks Koneczny: *O ład w historii*, Londyn 1977.
J. Giertych: *Suplement* (zawierający życiorys i bibliografię najważniejszych prac F. Konecznego) do: F. Koneczny: *On the Plurality of civilization*, Londyn 1962.
J. Mitkowski: *Koneczny Feliks*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XII, Instytut Historii PAN, Ossolineum 1967–68, s. 498–499.
Z korespondencji literackiej Feliksa Konecznego, Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie, R. XV (1969).
K. Grzybowski: *Feliks Koneczny*, [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Ossolineum 1971.

2. Publikacje o Feliksie Konecznym

X. Gadowski: *Kilka słów o genezie pedagogiki,* [w:] „Przegląd powszechny" 1889, t. 22.

K. Krotoski: recenzja pracy: F. Koneczny: *Walter von Plattenberg,* [w:] „Przegląd Powszechny", 1892, t. 26.

Recenzja pracy: F. Koneczny: *Jagiełło i Witold,* [w:] „Kwartalnik Historyczny", 1895.

Recenzja pracy: F. Koneczny: *O wielości cywilizacji,* [w:] „Myśl Narodowa", 1935 nr 29.

A. Hilckman (J. M. Antoine): *Orient et Occident,* [w:] „La Vie Intellectuelle" XII, 1948; *Rozwój cywilizacji,* [w:] „Humanitas", III 1948; *Feliks Koneczny und die vergleichende Kulturwissenschaft,* [w:] Seaculum III, M.4. 149 B; *Une philosophic de l'histoire,* [w:] Actes du XI-eme long'es Internationale philosophie, t. VIII, Bruksela 1953; polskie tłumaczenia tych artykułów [w:] F. Koneczny: *O ład w historii,* Londyn 1977. Tenże: *La scienza comparata della secondo Feliks Koneczny,* Torino 1953; *Feliks Koneczny a porównawcza wiedza o cywilizacjach,* [w:] „Kierunki", 1958, nr 19. Ponadto, w związku z nauką o cywilizacji i jej autorem, opublikował inne artykuły (w sumie ponad 20) w różnych językach (hiszpańskim, niemieckim, francuskim i angielskim). Dokładne ich wyszczególnienie znajduje się [w:] *In Memoriam: Anton Hilckman,* Bevergern 1975 oraz [w:] Feliks Koneczny: *O ład w historii,* Londyn 1977. Ze względu na zasadnicze podobieństwo treści, ich opis bibliograficzny został tu pominięty.

J. Stadnicki: *Można kapitalizować i czas,* [w:] „Kierunki" 1958, nr 19.

M. Nowiński: *Jeszcze o Feliksie Konecznym,* [w:] „Kierunki" 1958, nr 22.

A. Toynbee: *Preface* [w:] F. Koneczny: *On the Pluralizm of Civilisation,* London 1962.

W. Schleicher: *Koneczny Feliks,* [w:] *Encyklopedia Filosofica,* t. III, Firenze 1967.

A. Ochalski: *Feliksa Konecznego wiedza porównawcza o cywilizacjach,* Warszawa 1969, maszynopis w ODISS.

Z korespondencji literackiej Feliksa Konecznego, Kraków 1969.

Z. Pucek: *Konecznego zarys nauki o cywilizacji,* [w:] „Zeszyty naukowe WSE", Kraków 1972, nr 46.

K. Kurowska: *Wielość cywilizacji a proces dziejowy w myśli historiozoficznej F. Konecznego,* Warszawa 1974 (maszynopis pracy doktorskiej w bibliotece IF UW).

K. Kurowska: *Feliksa Konecznego nauka o wielości cywilizacji,* [w:] „Przegląd Humanistyczny" R. 22, 1978, nr 7/8.

S. Borzym: *Feliks Koneczny,* [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918,* Warszawa 1983.

A. Rogalski: *Feliks Koneczny, uczony mało znany,* [w:] „Ład" 17–24, 1984.

Z. Pucek: *Feliks Koneczny: teoria pluralizmu cywilizacyjnego,* [w:] *Szkice z historii socjologii polskiej,* pod red. K. Sowy, Warszawa 1985.

S. Jedynak: *Etyka w Polsce,* Ossolineum 1985, s. 92–92.

K. Rudzińska: *Wartości a postęp cywilizacyjny. Synteza historiozoficzne Feliksa Konecznego,* maszynopis, Archiwum RPBP III 22 MIFiS UMCS, Lublin 1988.

S. Jedynak: *Aksjologiczne zagadnienia rozwoju cywilizacji według Feliksa Konecznego,* „Przegląd Humanistyczny" 3, 1988.

J. Skoczyński: *Aksjologia cywilizacyjna Feliksa Konecznego w Archiwum RPBO III 22 MIFiS UMCS,* Lublin 1988.

Z. Pucek: *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej (na przykładzie poglądów F. Konecznego i F. Znanieckiego),* Kraków 1990.

J. Skoczyński: *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego,* Kraków 1991.

A. T. Łukowska: *Związek metaetyki z etyką w nauce o cywilizacjach Feliksa Konecznego,* [w:] *Homnem Quero – Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Stnisławowi Jedynakowi,* Lublin 1999.

Ks. A. Bokiej: *Cywilizacja łacińska,* Legnica 2000.

Feliks Koneczny dzisiaj, pr. zb. pod red. J. Skoczyńskiego, Kraków 2000.

3. Wybrane prace uwzględniające myśli F. Konecznego

A. Rogalski: *Dramat naszego czasu*, Warszawa 1959, s. 5.
I. Adamus: *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów*, Łódź 1964, s. 21.
W. Ogrodziński: *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, Śląski Instytut Naukowy w Katowicach 1965, s. 207, 347–348, 435.
S. Swierzawski: *Zagadnienia historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 515.
A. Kołakowski: *Spengler*, Warszawa 1981, s. 136–137.
R. Padół: *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982, s. 174, 177.
S. Jedynak: *Filozofia moralności*, Warszawa 1987, s. 104–105.
S. Wójcik: *Cechy narodowe Polaków w polemikach okresu międzywojennego (neoromantyków, narodowych demokratów)*, skrypt MINP UMCS, Lubin 1989, s. 82–85.
Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną i ludzkim świecie*, Lublin 1992.
J. Skoczyński, *Ludzie i idee. Szkice historyczno-filozoficzne*, Kraków 1999.
B. Truchlińska, *Koneczny Feliks Karol*, [w:] *Wizerunki filozofów i humanistów polskich, w. XX*, pr. zb. pod red. J. Szmyda, Kraków 2000.

CZĘŚĆ III

Prace wykorzystane w rozprawie

F. Braudel: *Historia i trwanie*, Warszawa 1971.
P. Bagby: *Kultura i historia*, Warszawa 1975.
J. Chałasiński: *Idea narodu i idea socjalizmu w dziejach Europy nowoczesnej*, Łódź 1948.
Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia*, Lublin 1981.
Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny, Wrocław 1987.
Huntington S. P.: *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1997.
Historia katolicyzmu historycznego w Polsce 1832–1939, Warszawa 1981.
„International Social Science Journal", R. 1982, nr 91.
S. Jedynak: *Filozofia moralności*, Warszawa 1987.
A. Kłoskowska: *Kultura masowa*, Warszawa 1980.
A. Kłoskowska: *Spengler*, Warszawa 1981.
Z. Kuderowicz: *Dilthey*, Warszawa 1967.
Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973.
J. Kurczewska: *Naród w socjologii i ideologii polskiej*, Warszawa 1979.
E. Majewski: *Nauka o cywilizacji*, t. I–IV, Warszawa 1908–1923.
K. Moszyński: *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958.
S. Ossowski: *O strukturze społecznej*, Warszawa 1986.
R. Padół: *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982.
Perspektywy historiozoficzne, Wrocław 1974.
Przegląd nauk historycznych i społecznych, t. II, Łódź 1952.
A. Rogalski: *Dramat naszego czasu*, Warszawa 1959.
P. Rybicki: *Struktura społeczna świata*, Poznań 1979.
G. L. Seidler, H. Groszyk, J. Malarczyk: *Wstęp do teorii państwa i prawa*, Lublin 1982.
M. H. Serejski: *Przyszłość i teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław 1965.
700 lat nauki polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1905, Warszawa 1980.
Skoczyński J.: *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991.
Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne, Warszawa–Poznań 1987.

Słownik filozofii marksistowskiej, Warszawa 1982.
Symbolae grammaticae in honorem Ioanis Rozwadowski, t. II, Kraków 1928.
J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.
Szkice z historii socjologii polskiej, praca zb. pod red. K. Sowy, Warszawa 1985.
P. Szydłowski: *Kryzys kultury polskiej myśli katolickiej 1918–1939*, Warszawa 1984.
S. Swieżawski: *Zagadnienia historii filozofii*, Warszawa 1966.
E. Tarkowska: *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987.
W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. I–III, Warszawa 1958.
J. Topolski: *Metodologia historii*, Warszawa 1984.
A. Toynbee: *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1988.
J. J. Wiatr: *Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1981.
Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918, Warszawa 1918.
F. Znaniecki: *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922.

Indeks nazwisk

Książka poświęcona jest filozofii społecznej Feliksa Konecznego (1862–1949), wybitnego polskiego historyka i historiozofa, którego ogromny i wartościowy dorobek był w stopniu wyraźnie niedostatecznym zauważony w polskiej historiografii, acz odnotowywany i doceniany na Zachodzie. Dopiero w ostatnich dwóch dziesięcioleciach zwrócono u nas baczniejszą uwagę na postać i dorobek tego filozofa. Bez wątpienia można stwierdzić, że książka Leszka Gawora jest najbardziej całościową i bardzo kompetentną prezentacją filozofii społecznej Feliksa Konecznego.

Fragment recenzji prof. dr hab. Włodzimierza Tyburskiego

